印度佛教史

圣严法师 编述

·东方佛学文化资料丛书·

总目录

前 言
第一章 绪 说
第二章 释迦世尊
第三章 原始佛教与三藏圣典
第四章 阿育王与大天
第五章 部派佛教的分张
第六章 大众部及有部的教义
第七章 阿育王以后的王朝及佛教艺术
第八章 初期的大乘佛教
第九章 龙树系的大乘佛教及其后的经典
第十章 无著系的大乘佛教
第十一章 笈多王朝及其后的佛教
第十二章 从密教盛行到近代佛教

详细目录

第一篇 印度的佛教
前 言
第一章 绪 说
印度及其人民
环境·地理·人种·语文
第二节 印度的宗教
四吠陀·四阶级·神的信仰
第三节 印度的哲学
印度哲学的分期·印度的三大圣书·六派哲学
第二章 释迦世尊
第一节 释尊的时代背景。奥义书与佛教·何为时代思潮·反吠陀的沙门团·六师外道·六十二见

　第二节 释尊的降生与成道。佛陀的年代·佛陀的家系·出家以前的菩萨·出家修行·成等正觉

　第三节 转法轮。赴鹿野苑·法轮的内容·四圣谛·十二因缘·惑业苦·八正道·戒定慧·三法印·五蕴

　第四节 释尊的教团及行化。罗汉弟子们·佛陀的僧团·佛陀的传记·最后的遗教

　第三章 原始佛教与三藏圣典

　第一节 原始佛教。佛教史的分期法·原始佛教的教理·原始佛教的世界观·我们的心

　第二节 王舍城结集。何谓结集·何时开始有法与律·结集的内容·初次结集的人员·富兰那长老

　第三节 毗舍离城结集。第二结集的起因·七百结集的盛况·十事非法的问题·第三结集

　第四节 初期的圣典。圣典的开始·律藏与法藏·九部经与十二部经·四阿含与五阿含·四阿含与杂藏

第四章 阿育王与大天

　第一节 阿育王的事功。佛教分裂与阿育王·印度的王统·阿育王其人·阿育王与佛教·两个阿育王

　第二节 部派佛教与大天。何谓部派·两位大天·大天五事·五事非妄言

第五章 部派佛教的分张

　第一节 分系及分派。四众·四大派与三大系·枝末的分裂·分部的推定

　第二节 部派的思想。究竟有几部·律分五部·何时分裂·二十个部派·大众九部·上座十一部

第六章 大众部及有部的教义

　第一节 两个根本部派。两部的特质·现象论·本体论·心性论与有情论·修道论与果位论

　第二节 阿毗达磨的发达。阿毗达磨的名称·两大部系的论书·南方七论与北方七论·阿毗达磨的分期·阿毗达磨的三流· 论争的统一

　第三节 俱舍论概述。俱舍的品目。俱舍的七十五法·果因缘·世间法·出世间

第七章 阿育王以后的王朝及佛教艺术

　第一节 王朝的兴替。孔雀王朝的没落·中印的法难·案达罗王朝·弥兰陀王·

贵霜王朝
　第二节 迦腻色迦王与佛教。三百年间的佛教 · 迦腻色迦王其人其事·王与马鸣·北印的法难·法难后的影响
　第三节 印度的佛教艺术。宗教与艺术的关系·佛教的本质对艺术的迎拒·关于印度的佛像·印度佛教的雕刻艺术·印度佛教的建筑艺术·绘画艺术·文学作品
第八章 初期的大乘佛教
　第一节 大乘佛教的根源。最早的大乘思想·菩萨道与菩萨·一佛与多佛·大乘佛说非佛说·大乘圣典的结集
　第二节 初期大乘的兴起。大乘兴起的原因·发起大乘的人物及思想·部派时代的大乘学者·马鸣菩萨·西方净土
　第三节 大乘初期的经典。时代的推定· 般若经· 华严经· 维摩经·妙法莲华经·净土经典·大乘经典的特色
第九章 龙树系的大乘佛教及其后的经典
　第一节 龙树菩萨。大乘思想的分系法·龙树传略·龙树的主要著述·龙树的思想·龙树的立场
　第二节 龙树的后继者。提婆传略·提婆的著述·罗目侯罗跋陀罗·中观派·佛护及清辨·月称及诸论师
　第三节 龙树以后的大乘经典。中期大乘·胜 经·涅 经·解深密经·入楞枷经·真常唯心
第十章 无著系的大乘佛教
　第一节 无著菩萨。时代的要求·弥勒与无著·无著及其著述·阿赖耶识·无著的摄大乘论
　第二节 世亲菩萨。唯识学的渊源·世亲及其著述·世亲的思想·唯识三十论
　第三节 世亲以后的诸论师。大乘起信论·两大派系·陈那·护法·德慧及安慧
第十一章 笈多王朝及其后的佛教
　第一节 笈多王朝的佛教。王朝的兴替·婆罗门教的复兴·北印教难·那兰陀寺·佛教概况
　第二节 伐弹那王朝的佛教。戒日王统。戒日王与佛教·玄奘三藏的光荣。东印法难
　第三节 佛教与外道的交涉。何谓外道·耆那教与佛教·印度教·印度教吸收了佛教·交涉的结果

第十二章 从密教盛行到近代佛教
第一节 密教的渊源。波罗王朝·早期所行的密教·原始圣典中的密咒·瑜伽与密教
第二节 密教的兴亡。大日如来·法统·四部密教·无上瑜伽·无上瑜伽师·左道密教·大乐思想的源流生殖崇拜·佛教的灭亡
第三节 印度的近代佛教。复兴的曙光·重视佛教·达磨波罗·安培克博士·佛教学者的活动·教团的概况&

前 言

我国古来对印度佛教的认识，是纵体的、是义理的，因限于资料，也欠缺史的整理，所以未能尽如其实际的了解其发展的过程。近世以来，由于欧美人士对巴利文圣典及梵文圣典的研究、发掘，加上考古学、语原学，及各国史书之有关印度部份的比排、审查、整理，使得混　　的印度佛教史，已经找出了头绪。在这方面的工作，日本学者已有了相当可观的成绩。

本书作者不敏，自己毫无心得可言，仅藉前人已经触及或抉择好的重要史料，向国人作纲领式的介绍，凡是藏经中的资料，均查对原典原文。但是藏中的资料复杂，对同一事同一人的记载，往往有数种不同的异说，本书的态度则取近世学者所公认的或多数认可的为准。

我国教界，对教史的观念尚未完全建立，恐有固执某一未必是出自信史的传说，而非难本文所持的角度者，则请原谅，并盼多看几种异说的佛典，作了比较之后，便不致误会本作者的用心了。其实，我将忠于史实，并忠于史料的选择，尤其忠于佛陀应化人间的本怀，除此而外，不会有我自己的主张。

第一章 绪 说

第一节 印度及其人民

环境 印度是一个大陆，也是一个半岛。北方以世界最大山脉的喜马拉雅山、喀喇昆仑山、兴都库斯山为屏障，而与大陆的我国西藏、西康、云南接壤，又与西北方的阿富汗及东南方的缅甸为分界。但是印度的西面是阿拉伯海，东面是孟加拉湾，最南端是科末林岬，隔着保克海峡，与锡兰相望，锡兰之南即为印度洋。向北看，是大陆，向南看，是半岛。南端尖突，北部广阔，形成一个大三角形。

地理 现在，从东到西，阔有一千三百六十英里，从南到北，长则一千八百英里，海岸线长达三千英里，面积之大几占全球十五分之一，与全部欧洲（除苏联

部分）相等。原来，西起东经六十二度之巴基斯坦西南边境，东迄阿萨密东部之东经九十三度，宽占经度为三十一度；北起克什米尔北端之北纬三十七度附近，南迄锡兰岛中部之北纬七度附近，长占纬度亦约三十一度。以北纬二十五度稍北，为全区的最宽处。大部分地区位于北回归线以南，故其大部属热带，小部属温带。

印度的地域，现可分为三大地区。

（一）喜马拉雅山及其关隘地区：北起阿富汗，东至阿萨密省。西部则关隘甚多。而以基尔及（Ｃｉｌｇｉｔ）与白夏瓦（Ｐｅｓｈａｗａｒ）最富军事价值，因其与中国、苏俄、阿富汗接壤，今此二关隘，在巴基斯坦境内。印度本藉山水屏障，堪称世外桃源，可是历代外族的入侵，即是通过此等关隘而来。

（二）印度河及恒河流域地区：由印度河及恒河盆地所形成的平原，位于喜马拉雅山，长约二千英里，阔约二百英里。这便是印度文化的发祥地带，又可分为二区：①以西方印度河为中心的五河地方，其地富于水利，土地肥沃，气候温和，宜于农牧。印度河的出口是阿拉伯海，其上游注入印度河的支流很多，而以五河最著。旁遮普省之名，即由五（Ｐａｎｊ）河（ａｂ）的古波斯语而来。印度的名，即由印度河（Ｉｎｄｕｓ）而来，泛称为信度（Ｓｉｎｄｈｕ）即是水或能的意思，首先仅用于称呼印度河流域，终于成了全印度的名称。②东南方恒河为中心的平原，恒河发源于雪山，途中集无数支流，灌溉两岸广大的平原，而以孟加拉湾为出口。

恒河最大的支流是阎牟那河（Ｙａｍｕｎａ），在此河的上流萨特雷池河（Ｓｕｔｌｅｊ）之间的区域即拘罗（Ｋｕｒｕｋｓｅｔｒａ）地方，即是婆罗门文明的中心地，婆罗门所称的中国（Ｍａｄｈｙａｄｅｓａ），便是指的这一区域，故又被称为婆罗门国（Ｂｒａｈｍａｖａｒａ）或雅利安邦（Ａｒｙａｒｔａ）。佛教所称的中国，乃是指的恒河流域中的摩羯陀地方。

（三）德干高原：此在恒河以南，又可分为：①中央高原，即起自频阖耶山、及萨婆罗山，达印度洋，拥有孟加拉湾及阿拉伯海之间一带地区。②利于耕种的东部海岸地区。③利于工商的东西部海岸地区。④现代国防上极有价值的半岛极南地区。

人种 若详细分别，印度种族约有数百，堪称世界人种的博览场。印度是一古文化的发达之地，在雅利安人尚未来到之前，他就有了很高的文化，在旁遮普（Ｐａｎｊａｂ即五河）及信德（Ｍａｈｅｎｊｏｄａｒｏ）的发掘，看出在五

千年前，这里已发展了人口众多的大城，其文化已比同时的埃及、巴比伦远高。这不是雅利安人的遗迹，可能即是后来被雅利安人征服的土著的文明。

印度自古即不断地有外来民族自西北侵入，像波浪一般，层层相继。以体质及文化的程度来看，大略可分为五类：

（一）委得人（Ｖｅｄｄａｓ）：他们的后裔，传延到今日，他们具有最原始人类的状貌，也分布在印度最遥远南端，专门研究此种人的学者，都称之为“生存的一种原人化石”。但他们也是外来民族，或许是最早侵入印度的一支。

（二）达罗维荼人（Ｄｒａｖｉｄｉａｎ）：五千年前在印度河流域创建文明的，可能就是此族，皮色暗黑，身体矮小，发多而卷，面较长，鼻阔平，眸黑。一般人猜想其来自土耳其斯坦，锡尔达拉河（ＳｙｒＤａｒｙａ）上游，侵入印度后即把先到的委得人，赶到南方去，而占据了印度的北部与中部。

（三）雅利安人（Ａｒｙａ）：此族的体格高大，面方正，多　而鼻细高，黑眸，肤色与南欧人相似，其发祥地，一般说是来自中央亚细亚，但最早发源何处，至今尚无可靠的根据。雅利安人之到印度的时代，据古偷维得尔（Ｇｒｕｎｗｅｄｅｌ）说，是西纪前两千年，费尔古森（Ｆｅｒｇｕｓｓｏｎ）则说，是西纪前三千年，另有一位乌法维，却主张在西纪前一千五百年，此一问题，曾有许多史学家、语言学家、考古学家，著述争论，为时甚久。总之他们战败了先到的达罗荼人，将一部收为奴隶，一部赶向南方，而自己便在那里居留下来。

（四）回教人：这一族侵入印度北部达七百年之久。此族是土耳其人与伊朗人的混血种，而保有土耳其人的成分较多，身材高大，肤白，睛黑或灰，多髯，鼻细长而颇隆。

（五）蒙古人：此族最早侵入印度西北部的，是大月氏王丘就却，于西纪前二十六年灭了希腊王而创立了贵霜王朝。在此以前有希腊人弥兰陀王，曾将大军入印建都于奢羯罗。大月氏本为我国甘肃山谷间一小部落，以人种地理的分布而论，是属于蒙古族的西蒙人，即是厄鲁特人（Ｅｌｅｕｔｓ）。现在所称的蒙古人，乃系指的蒙古人、西藏人、突厥人、伊朗人、缅甸人的混血种，保有中国人的成分较多。其居于西北印的，身材高大，鼻狭窄，颇似伊朗人； 居于缅甸。阿萨密省。孟加拉省。不丹。锡金、尼泊尔的，肤色黄而面部平坦，视之如中国人无甚异。（此人种资料采自李学曾“亚洲种族地理”二篇二及五章）。

语文 正由于许多民族相继入侵，又彼此同化，相互通婚故形成更多的混血人种。复以其生活习惯、宗教信仰、地域隔膜的缘故，印度语言之庞杂，也为世界

之冠。梵文与波斯语、拉丁语为同一语系，由此演变而产生印度各种语文。

（二）佛教出现时，梵字已不普遍，代之而起的是各地方言，为了统一方言的标准语而有“雅语”（Ｓａｎｓｋｒｉｔ）的出现。至西元前四世纪间，梵字有了若干程度的改革而复兴，成为印度古典学者采用的文字，大本与雅语相近，中国即称之为梵语。由近代发现的古代碑铭文字及中国古代对佛经的音译推知，释尊当时所用的，现在虽不能确定，但很可能是用的一般大众的混成俗语的机会较多，此种俗语，再经若干变化，即成为巴利语，唯今日南传所用的巴利语，既非佛世的原状，亦与阿育王时的有所不同，它是经过几次变化而成的。但较梵语写成的经律，可能略早，佛陀偶而用雅语，来自各地的弟子们，则可用各自的方言，传布佛法。佛灭后王舍城第一次圣典结集，大抵是用混成的俗语，后来梵文复兴，佛教的学者们，自不免又用了梵文，近世在尼泊尔、高昌、于阗等地发掘到了若干梵文佛典，足征汉译圣典的原本是无可置疑地出于梵文。

（三）印度方言总计达二百二十余种之多，主要语文有十三种，今之印度宪法规定为通用的语文者，则有印度语、巴利语奥雷萨语、特鲁古语、马拉提语、卡纳达语、塔米尔语、土鲁语、马拉雅拉语、锡兰语。印度人常因回教与印度教的信仰冲突而流血，为了保护各族的语文，也会引起战祸，可见其情况之一斑了。

第二节 印度的宗教

有人语：通观印度的历史，得于其中寻出世界一切宗教之模型，同时又能寻出希腊以来迄于近世之西洋哲学的重要思想；而尤足为印度　者，此等宗教与哲学，自始即保持着一体不离之关系而前进。西洋则发生于希腊的哲学与发生于犹太的基督教，在古代本相冲突，至中世两相调和，近世间则再分离，而与印度大异其趣。（此语见于高楠及木村合著《印度哲学宗教史》绪论）。

四吠陀 印度民族众多，宗教也多，唯以雅利安人的宗教为正统，那就是根据吠陀而来的一贯思想和信仰。佛经中的婆罗门教，现在的印度教，都是由此而来。

四吠陀的大致内容是：

（一）梨俱吠陀：含有一　一七篇长短不一的祭祀圣歌，其中仅十分之一是关于一般世俗的，十分之九皆是宗教的，尤以“礼敬太阳神歌”为最重要，乃为婆罗门僧侣朝夕祷颂的一首。其内容成立的时代不一，最迟则为西纪前一千年编集而成，此一吠陀乃为考察雅利安人最古状态的唯一资料。

（二）沙摩吠陀：计收圣歌一千五百四十九首，为婆罗门僧侣于酒祭时所唱者。

（三）夜柔吠陀：此与沙摩吠陀大致相同，是教导如何施行祭礼者，所不同的，大部分为梨俱吠陀中，尚未出现的独创的祭词。

（四）阿闼婆吠陀：内容分二十卷，包括七百三十一首圣歌。此系雅利安人与印度原居民族接触之后，吸收其若干信仰的要素后集成，故其多属神咒，为控制神鬼之法，仅少数为歌颂上帝之诗，所以多含迷信色彩。

四阶级 婆罗门教的三大纲领是：①吠陀天启主义，②祭祀万能主义，③婆罗门至上主义，这也可说是神教的特色。吠陀是由梵天上帝的启示而来，所以神圣无上；依据吠陀的指导而行祭祀，所以无所不能；祭祀须由婆罗门僧侣职掌，所以婆罗门阶级也是至上的。

实则，阶级制度的出现，乃至雅利安人到了印度之后，由于吠陀诗歌的渐增，祭祀仪式的渐繁，始产生专职的祭司，祭司自私，为保自姓的利益，乃主张祭司的世袭，遂因藉神职的权威而唱出四姓的阶级：

（一）婆罗门：祭司阶级的宗教师，由历代子孙的繁衍而形成一大种姓，他们是生来的僧侣，但却祗有到年老时始行林居的出家生活。（其分人生为：一儿童教养期，二结婚与家庭生活期，③森林期，遁世潜修期）。

（二）刹帝利：王者阶级的武士族，这是为了对内的统治，主要是为对外的抗御，而出现的武人种姓，是由于武艺的世袭，战士的专职而形成。他们要藉婆罗门的祭祀而得神佑，所以是第二阶级。

（三）吠舍：除了祭司和武士之外，尚有其他从事余农工商业的雅利安人，便成为第三阶级。

（四）首陀罗：这是被征服的先到印度达祭罗维荼人，是奴隶、是贱民。

在此四大阶级中，前三者有诵念吠陀经及祭祀的权利，死后得再投生于世，故称为“ 再生族 ”；非雅利安人的首陀罗族，既无诵经祭祀的权利，亦无转世投生的希望，故称为“ 一生族 ”，婆罗门族死时只须拜神诵经，即可归返宇宙本体之梵天，称之为顿悟法；刹帝利及吠舍族，除诵经祭祀外，尚得苦练修禅，方生梵天，称之为渐证法。

神的信仰 不用说，雅利安人的信仰是根据吠陀而来。在梨俱吠陀中，分宇宙为天、空、地的三界，每一界有十一神，计三十三神，然其实际数颇多，看似多神教，唯其往往对某一主要神的赞颂，辄用最上的词句来形容，故在主要神中，

亦常变更其地位，因此有人称之为交换神教（Ｋａｔｈｅｎｔｈｅｉｓm）。若从信者的主观状态而言，则又显然常有一神教的意味，故又被人视为单一神教（Ｈｅｎｏｔｈｅｉｓm）即在多神中只崇拜某一神的宗教。

通常地说，雅利安人崇拜太阳、天、雨、空气、火，这五种天然力量的神格化。但对天之神婆楼那（Ｖａｒｕｎａ）及雷雨之神因陀罗（Ｉｎｄｒａ），特别崇敬。由对于因陀罗的特重，致有人以为印度之名，即由此神之名而来。

吠陀的神，是先由天神、空神而渐重地神。其原始的神为特尤斯（Ｄｙａｕｓ），此神与希腊的宙斯及罗马的丘比特，同为由发光（ｄｙｕ）之语根而成的神名，乃由光明而神化者。吠陀神界最有力的是婆楼那，其出现稍早于空界的主神因陀罗。火神阿耆尼（Ａｇｎｉ），则为地界的主要神。

不论如何，吠陀的神数虽多，当他们礼拜各种神　之时，并不忘怀宇宙的主宰，所以梨俱吠陀中说：“虽然，世人称其为因陀罗，密多罗（Ｍｉｔｒａ此神乃表太阳的恩惠者），婆楼那、实则只是一个，不过诗人给予各种不同的名字而已。”（此节资料采自“印度哲学宗教史”及周祥光“印度通史”）

第三节 印度的哲学

印度哲学的分期 根据已故的印度总统，罗达克立须那博士（Ｄｒ．Ｓ．ＲａｄｈａＫｒｉｉｓｈｎａｎ）所著“印度哲学”，对于印度哲学的发展，分为四个时期：

（一）吠陀时期：自西元前一千五百年至西元前六百年顷，各森林修道院发生于此时，印度的唯心主义亦肇端此时。此为人智初期状态，迷信与思想，两方正相斗争之时。吠陀中附属的歌颂、梵书、奥义书、即于此时记录而成。

（二）史诗时期：史诗系指罗摩所行傳（Ｔｈｅ　Ｒａｍａｙａｎａ）及大战诗（Ｔｈｅ　Ｍａｈａｂｈａｒａｔａ）两部长诗，自西元前六百年至西元后二百年，此八百年中，始自奥义书的初期，终于各派哲学的发展期。各宗教如耆那教、佛教，（印度教的）湿婆派及维修奴派的成立，亦在此期中。六派哲学与初期的佛教同时，惟其六派书籍的写定，乃是后来的事。

（三）经典时期：是指各宗派的学说之有文字记录而成为经典的时代，此自西元第二百年之后。在此之前，多以口口相传的方式，记诵其教义思想。

（四）注疏时期：这与经典时期，不易严格划分。有了注解，即有字义之争，故此为重文字而轻思想的时期。

印度的三大圣书 在漫长的吠陀时期中，包含有一个梵书时代，其时间大约是

从西元前一千年至五六百年。婆罗门教的“三大纲领”，即在此时树立。其基础则为当时经他们之手编纂的梨俱吠陀、沙磨吠陀、阿闼婆吠陀的各集本。夜柔吠陀开其梵书时代思潮之序幕，梵书（Ｂｒａｈｍａｎａ）则为圆熟此一思潮的神学书。梵书乃将夜柔吠陀的特质极力发挥，对关联于祭典的事项，一一附于因缘、故事、来历，而以散文来解释它们。

在印度哲学史的分期上，梵书、奥义书，均列于吠陀时期。在此所要介绍的三大圣书，吠陀时期的即占其二。现在分述如下：

（一）吠陀经：即是四种吠陀的集本。吠陀哲学的开出，是在梨俱吠陀的末叶，由于对向来所崇拜的自然诸神之怀疑，而在诸神之上，立一最高唯一的原理。从来未有独立的神名，此时则出现了；从来未说宇宙的创造，此时则将抽象的唯一最高原理，予于生主（Ｐｒａｊａｐａｔｉ），造一切主（Ｖｉｓｖａｋａｒｍａｎ），原人（Ｐｕｒｕｓａ）等的名。以此作为有情与非情的本体。宇宙即为此原理所统一而发生者。此在其无有歌（Ｎａｓａｄａｓｉｙ Ｓｕｋｔａ）、生主歌（Ｐｒａｉａｐａｔｙａ Ｓｕｋｔａ）、造一切歌（Ｖｉｓｖａｋａｒｍａｎ Ｓｕｋｔａ）祈祷主歌（Ｂｒａｈｍａｎａｓｐａｔｉ Ｓｕｋｔａ）、原人歌（Ｐｕｒｕｓａ Ｓｕｋｔａ）各篇中表达出来。

（二）奥义书：奥义书的梵名为ＵＰＺ＋ＮＩ＋ＳＡＤ，乃“近坐”的合成语，为肝胆相照的对坐之意，其目的在于教人不知的秘密教义。奥义书在形式上仍是婆罗门教正统的产物，而为梵书的一部分，它的最古部分的时代，则在西纪前七百至五百年间所作，这是由于时代思潮的所趋，自由思想抬头，尤其是王者的权力升高而予以鼓励，故其内容有露出反传统的锋芒。此书有两种集本，一是五十二种本，一是一百零八种本，均可称为全集。此书内容之佳，叔本华曾说：“余得是书，生前可以安慰，死后亦可以安慰”。可见其价值之高。从本体论的梵＝我，到现象论的梵之显相，而到其结果的轮回解脱，何颖而深邃，其对印度哲学思想的启迪极大。

奥义书与佛陀的时代虽相连续，然佛陀是否知有此书，则殊属疑问，唯其开明的内容，似已成了当时时代思潮的通途（木村泰贤“原始佛教思想论”一篇二章）。

据说，基督教也受有奥义书不少的影响。（尼赫鲁“印度的发见”四章九节）。

（三）薄伽梵歌（Ｔｈｅ Ｂｈａｇａｖａｄ2 Ｇｉｔａ）：这是史诗的一

部分，它是“大战诗”第六卷毗须摩品之第二十五章至四十二章的一段。大约创作于西元前四百年至二百年之间的时期。当时的佛教正以新气运的发展而压倒了婆罗门教和其他教团，吠陀经的学者们更将奥义书的思想，平民化于薄伽梵歌中，并把不合理的，重加组织，把矛盾的，调和起来，赋予新力量及新路向。经过长期的潜流，婆罗门教终于复兴而为印度教，仍取佛教的地位而代之。此书甚至被享波尔（William Von Humboldt）描写为：“最美丽，甚或是任何已知言语中唯一的真正哲学之歌。”尼赫鲁则说：“这圣歌的宣说不是宗派的，或者说是宣示给思想上的任何一个学派的。”（均见尼赫鲁作“印度之发现”四章十四节）此圣歌在印度教徒心目中的重要，犹如新约之于基督徒。

以上三书在中国尚未见有全译本，仅有糜文开编译了一册“印度三大圣典”的节本。

六派哲学 所谓六派哲学，即是产生于史诗时期之末，与佛教初期阶段相近的婆罗门教哲学，其名称即是：

一、尼夜耶派（TheNyaya School）

二、僧 耶派（The Sankhya School）即数论派

三、毗舍迦派（The Vaisesika School）即数论派

四、瑜伽派（The Yoga School）

五、弭曼差派（The Mimamsa School）

六、吠檀多派（The Vedanta School）

此六派不但信仰梵天的存在，并且承认吠陀的存在价值。唯其前四派的立论不以吠陀为根据，后二派的立论则以吠陀为根据。

由奥义书激发的主要学派，为数论派、瑜伽派、有神派（以梵天为中心而产生维修奴与湿婆＝自在天的信仰者）三潮流，吠檀多派亦属其正系而成立较前三流为迟。瑜伽派较佛陀为迟；佛陀时代也尚无如今时僧 耶颂所传之数论派；与奥义书系思想相并，而认为是梵书系哲学思想的弭曼差派、胜论派、尼夜耶派，其除尼夜耶派于间接关系上尚有讨论之外，其余诸派之成立，均较佛陀为迟。（木村氏“原始佛教思想论”一篇二章）。

第二章 释迦世尊

第一节 释尊的时代背景

奥义书与佛教 在上一章第三节已经说到了奥义书的出现，是由于时代思潮的

所趋，故其内容有反传统的锋芒。从大体言之，佛教亦可谓曾受此书的熏陶，例如业说，在古奥义书本为不公开的密教，到佛世则成为各教派所公认的思想；轮回说，在梵书时代已萌芽，完成而为一般所承认者，则自奥义书时代始；解脱说，乃为奥义书的最终目的。凡此，均足以推定，佛陀虽因奥义书为印度西部婆罗门教内的密教而未亲见，但却不能说佛陀未曾受到此书之自由思想的间接影响。因为，佛陀所说的业、轮回、解脱，虽不尽同于奥义书，却不能说其间毫无关系。

何为时代思潮　要讲当时的思潮，须先说明当时的印度民族及社会的变迁。

雅利安人以拘罗地方为中心，建立了婆罗门教的文化思想，例如潘迦那（Ｐａｎｃａｌａ）、摩野（Ｍａｔｓｙａ）、秀罗色那（Ｓｕｒａｃｅｎａ）等国家，均以此为中心。

可是，到了此时，被婆罗门的法典视为半雅利安半野蛮的下等种族，却在恒河流域，特别是摩羯陀国，产生了新的文化思想。从包达耶那法典（Ｂａｎｄｈａｙａｎａ　ｄｈａｒｍａ　Ｓｕｔｒａ）等看来，摩羯陀人似系吠舍种与首陀罗种的混血人种，他们的祖先，吠舍种的雅利安人，也较居于拘罗地方的雅利人，更早来到印度，经过与贱族达维荼人的通婚，便成了新的独立的种族。

这些独立的种族，以摩羯陀国为中心，至佛陀时代，大国约有十六国，例如中阿含经五五·二　二的持斋经所载，其中以都以于王舍城的摩羖陀、都于舍卫城的　萨罗、都于　赏弥的嗟弥、都于毗舍离的跋耆等国，较著名而强盛。

在这些新的邦国，虽亦受有传统婆罗门文化的影响，但其自由文化的勃兴，却受到了王者的保护。故在此一区域，虽也有四种姓的观念，却把刹帝利阶级，置于婆罗门之上。这些王者，未必出于原来刹帝利的血统，然其仍以刹帝利种自居而领导四姓。因此，凡是新思想，均受到重视，婆罗门至上的观念，则受到严重的考验，反吠陀的思潮，则受到王者的保障。

反吠陀的沙门团　我们已介绍过六派哲学的名称，那是传统学派的繁衍，他们无一不承认吠陀的价值。这里的沙门团，却是否认吠陀价值的革新派。

事实上，在佛陀前后的一二百年间，印度的思想界极混杂，归纳起来，大致可分四类：

①正统的婆罗门教。②习俗的信仰，此系以史诗为中心的思想，他们是以梵天、维修奴、湿婆等三神为中心的婆罗门教的通俗化。③哲学，例如六派哲学之大部分已在成立中。④反吠陀的沙门团。

反吠陀的各派，均有其特种的主义及其教团的组织，此等教团为了与婆罗门区别起见，即以沙门（Ｓｒａｍａｎａ勤息）来命名。故在佛陀介绍各派的意见时，便称之为“或沙门，或婆罗门”。各派之称佛陀，也以“大沙门”或加上释尊之姓“沙门瞿昙”呼之。

当时的沙门团很多，佛典中有九十六种外道的记载，其中最有名的外道沙门，便是六师外道。

六师外道 六师外道的有关记载，见于小乘经律的有多起，今以长阿含经第二十七之“沙门果经”为准，介绍他们的名字如下：

一、不兰迦叶（Ｐｕｒｎａ2 Ｋａｓｙａｐａ）：为伦理的怀疑者，否定善恶之业有其相应之根，故唱无作用论。

二、末伽梨瞿舍利（Ｍａｋｋｈｏｌｉ2 Ｃｏｓａｌａ）：此为邪命外道之祖，唱无因而有论。乃是耆那教的一派，在佛世极有势力，除了耆那教，他是其余五师中的最盛大者。

三、阿耆多翅舍钦婆罗（Ａｊｉｔａ　Ｋｃｓａｋａｍｂａｌｉ）：否定灵魂之说，唱唯物论，以快乐为人生之目的，排斥一切严肃的伦理观念，此亦即是顺世外道。

四、婆浮陀伽旃那（Ｐｕｋｕｄｈａ　Ｋａｃａｙａｎａ）：主张心物永不消灭，唱世间常存论。

五、散若夷毗梨沸（Ｓａｎｊａｙａ　Ｂｅｌａｔｔｈｉｐｔｔａ）：为诡辩派的或捕鳗论者，舍利弗及目犍连，即是此派出身而归信佛教的。

六、尼乾子若提子（Ｎｉｒｇｒａｎｔｈａ2 ｊｉａｔｉｐｕｔｒａ）：这就是耆那教之始祖摩诃毗卢（Ｍａｈ& ａｖｉｒａ），他出世稍早于释尊，也是王子出身。此派以命（Ｊｉｖａ）及非命（ａｊｉｖａ）之二元论而说明一切，故也是否定有上帝造物观念的无神论者。其实践方面，则以极端的苦行严守不杀生为特色。印度是禁欲苦行的风行国，故当佛教沦为密教之左道而行男女之大乐后即告灭亡，耆那教则历二千五百年，迄今仍在印度流行。

六师外道，从佛典中看，可谓一无是处，实则考察彼等之思想，固然不及佛教之合理，但也未必尽如佛经之结集者们所以为的那样。从此亦可反映出当时的佛教与外道之间的冲突，壁垒非常明显。正信的佛子，也确不容存有模棱两可的乡愿意识。

六十二见 当时的外道思想，总括各沙门团及婆 罗门之学说，加以整理分

类，其得六十二种见解，此见于长阿含经第二十一“梵动经”。综 合六十二见，又可分为如下的两说及十类：

甲、说过去世，或称本劫本见者，五类十八见：

一、世间常住论，即是常见论，四种。

二、世间半常半无常论，四种。

三、世间有边无边论，四种。

四、异问异答论，即是诡辩派、捕鳗论、不死矫乱论，四种。

五、无因而有论即是无因论，二种。

乙、说未来世，或称未劫末见者，五类四十四见：

六、世间有想论，十六种。

七、世间无想论，八种。

八、世间非有想非无想论，八种。

九、众生断灭无余论，即是断见论，七种。

十、现法涅　论，即是无论在何种状态，处于现世的即为最高的境界，五种。

然而，婆罗门的思想，固有足以使人反对者，各沙门团的思想，新而激进，亦有趋于极端的偏见。对于人心世道，过与不及均非所宜。因此而有释尊应化人间的事迹出现，佛陀特以无限的智慧及无上的悲心，起而唱中正稳健之教，以辟各派外道之谬论。于是，一时外道披靡，佛法即呈光芒万丈的新气象于我们的世界上了。

第二节 释尊的降生与成道

佛陀的年代 印度的古代，虽有伟大的文化，却没有历史的观念。因此，释尊虽为人间留下了珍贵的文化遗产，却没有告诉我们他在历史上的确切年代。

迄至近世，从各种资料及角度的推论考察，关于佛陀的年代，已有七十多家的异说。我国古德，藉以星陨及地动等的古史记载，所以多信周昭五二十六年甲寅为佛降生，周穆王五十三年壬申（西纪前年九二八年）为佛入灭之说，此可参阅“历代三宝记”卷一、“佛祖统纪”卷二之小字与低格注。然而，此说证据，渺茫难凭，故不为近世学者所采信。

近世学者，有采用善见律的众圣点记之说，此为分别说系南传的上座部所传，出入于西元前四百八十年左右；日人望月信亨的“佛教大年表”之纪年，即是采用此说，而以西元前四八五年，为佛灭第二年，即佛教纪元之元年。

弗利脱氏（Ｊ．Ｆ．Ｆｌｅｅｔ），则据希腊的史料推定，佛灭纪元是西元前四八三年，略似众圣点记。

锡兰的传说，西元前五四三至五四四年，为佛灭纪元之年，现由世界佛教徒友谊会第三次大会通过的佛灭纪元即是此说，而以西元前五四四年为元年，此系根据南印羧　伽国（Ｋａｌｔｎｇａ）一位叫作迦罗毗逻（Ｓｔｒｔ　Ｋｈａｒａｖｃ　Ｍａｈａ－Ｍｅｇｈａｖｈａｎａ）王在优昙耶耆利（Ｕｄａｙａｇｉｒｉ）之碑文所留年代而推算出来。所以历史家斯密司氏（Ｖ．Ａ．Ｓｍｉｔｈ）也同意此说。

日本的小野玄妙，根据一切有部的“十八部论”等所传，佛灭后百十六年，阿育王即位，并经推定阿育王即位是西元前二六九年，故在西元前三八四年，即为佛灭之年。（氏著“佛教年代考”）

日人宇井伯寿，亦依据小野氏的同一资料推算考察，却以阿育王即位于西元前二七年，佛寿八十岁，乃是西元前四六六至三八六年。（氏著“印度哲学研究”第二）

宇井的学生，中村元博士，近来也依据宇井的资料，又用了新的希腊方面的史料，考证之后，把佛陀的年代，订证为西元前四六三至三八年。（氏监修“新·佛教辞典”二四五页）

我国的时贤，印顺法师，也用十八部论及部执异论之说，以为阿育王即位于中国周赧王四十三年（西元前二七二年），故以释尊之入灭，应为周安王十四年（西元前三八八）。西元前三八七年即为佛灭纪元元年。（师著“印度之佛教”五章一节）

日本学者在中村氏之说未出之先，多采用宇井氏之说。根据上学各家推论，佛灭当在西纪前三百八十多年，已为多数学者所接受。

佛陀的家系 释尊降生于东北印度之喜马拉雅山麓，那是一个小国，释迦族就是此国的主人。那是一个当时残存的贵族共和国之一，由居于罗泊提河（Ｒａｐｔｉ）东北，面积约三百二十平方里之处，分有十个小城邦，再从这十城之中选出一位最有势力的城主，作为他们的王，迦毗罗卫城的净饭王，就是他们当时的共和国的领袖，释尊悉达多（Ｓｉｄｄｈａｒｔｈａ　一切义成）便是净饭王的太子。

据旧来的传说，释迦族是雅利安人的刹帝利种，出于名王甘蔗之后裔，甘蔗王族则出于瞿昙又称乔答摩（Ｃａｕｔａｍａ）仙之之后，故以瞿昙为氏。

但据近代的史家，例如日本的荻原云来、藤田丰八、以及我国的印顺法师等，均主张释迦（Ｓａｋｙａ）族不是白皮肤的雅利安人，而是黄种的蒙古人。

依据律部的考察，释迦族与跋耆族等相近，而且释迦族不与雅利安族通婚，彼此均被视为非我族类，释迦族及跋耆族出身的比丘，也有以佛是我族的佛而跃。又据玄奘“西域记”所记当他游印时的人种分布状况，释迦族等的地区，乃为黄种人所居，今日的尼泊尔，当然更不用说，那是蒙古族的黄种民族。

此一发现，很有价值。不过，玄奘游印时的人种分布状况，也未必即同于相距千年之前的情形，根据外族入侵印度的次第而言，最早的黄种人之到来，似在大月氏之进入，大月氏又称为塞族（Ｓｅｙｔｈｉａｎ），并以塞族所居之地为释迦（Ｓａｋａ）。但是，大月氏之入印，有史可考的乃是贵霜王朝，释尊的时代之前，似尚未有黄人入印。唯其释迦族之不是纯正的雅利安血统，当无疑问，故在情感上与雅利安之间的互相歧视，乃非偶然。

迦毗罗卫（Ｋａｐｉｌａ2 ｗａｓｔｕ）的今址，是在尼泊尔国境内的毕拍罗婆（Ｐｉｐｒａｖａ）地方，经发掘到的古迹已予证实，即　　北纬二十度三十七分，东经八十三度八分之处。

释尊之母摩诃摩耶（Ｍａｈａｍａｙａ）夫人，是天臂（Ｄｅｖａｄａｈａ）城主之女，此城位于庐口皿尼河（今之Ｋｏｈａｎａ）之东，也是释迦族中的十个城邦之一，所以这两城之间，保持有传统的姻亲关系。摩耶夫人将要分娩之前，依时欲返回娘家生产，但在半途于进入她父王的别宫—蓝毗尼（Ｌｕｍｂｉｎｉ）园休息之时，即在一棵无忧（Ａｓｏｋａ）树下，释尊降临了人间。

出家以前的菩萨　尚未成佛的佛陀，照例称为菩萨。

释尊究非常人可比，当他初降人间，即能自行七步，并举右手，作狮子吼：“我于天人之中，最尊最胜。”说完此语，即如平常婴儿不行走亦不言语了。

菩萨降生七日，摩耶夫人病逝，嗣后即由同时嫁给净饭王的摩耶之妹，摩诃波　波提（Ｍａｈａｐｒ2 ａｊａｐａｔｉ）夫人，担起抚养菩萨的重任。

释尊七八岁时，从跋陀罗尼婆罗门，受学梵书等六十种书，又从武师学习诸般武艺。十四岁出城郊游，见了病人、老人、死人、沙门，而兴世间无常之感，并启出家修道之念。十六岁时，父王忧虑太子出家，故设三时殿（三时，参阅增一阿含卷四十三之末的夹注），广聚采女，期以五欲牵住太子的出家之心。十九岁，纳天臂城主之女耶输陀罗（Ｙａｓｏｄｈａｒａ）为妃，生一子叫做罗目候罗（Ｒａｈｕｌａ）。

据十二游行经说，太子有三夫人，一瞿夷、二耶惟檀、三鹿野。耶惟檀即是罗目候罗之母耶输陀罗，关于罗目候罗的出生年，有三异说，可参阅望月氏“佛教大年表”四页。

又根据本说一切有部律破僧事卷三，也说悉达多太子有三妃子，一为耶输陀罗，二为乔比迦，三为鹿王。同书卷四又说：“尔时菩萨在于宫中，嬉戏之处，私自念言：我今有三夫人及六万采女，若不与其为俗乐者，恐诸外人云我不是丈夫，我今当与耶输陀罗共为娱乐，其耶输陀罗因即有娠。”大正藏二十四册一一五页）。一般传说释尊指腹生子，若以人间的佛陀而言，宁信上说，较为合理。

出家修行 不论净饭（Ｓｕｄｄｈｏｄａｎａ）王用尽一切方法，豪华的宫庭，五欲的迷醉，都不能留住太子的心，终于，在一天夜里，当大家都在梦乡中的时候，太子起身，看了他那正在酣睡中的妃子及爱子最后一眼之后，便唤醒他的驭者车匿（Ｃｈａｎｄａ　有译作阐陀、阐奴）跨上马背，悄悄地离开了王宫，离开了迦毗罗卫城。拂晓时分，到了罗摩村（Ｒama2 ｇｒａｍａ），自己剃除了鬓发，披上了袈裟（Ｋａｓａｙａ），现了沙门相，并遣车匿回城代向他父王报告他已出家的消息。

首先到了毗舍离（Ｖａｉｓａｌｉ）城的跋伽婆（Ｂａｒｇａｖａ）仙人的苦行林，次至王舍城的阿罗逻迦蓝（Ａｒａｄａｈｋａｌma）仙人处，及郁陀迦罗摩子（Ｕｄｒａｋａ2 ｒａｍａｐｕｔｒａ）仙人处，求学解脱之道，但他们所示者，或以苦行或以修定，而以生天为目的，所以当释尊领教之后，均不能使他心服，便到伽耶（Ｇａｙａ）城之南的优娄频罗村（Ｕｒｕｖｉｌｖａ）的苦行林去。不过，王舍城的两位仙人是有名于当时的数论派之先驱，以非想非非想处定为其解脱境，后来佛教即以非想非非想处定为世间的最高定，可见该二仙人给予佛教的影响了。

释尊未行苦行之先，止于王舍城外　荼山之林中，因至王舍城乞食而为摩羯陀国的频毗娑罗王所见，并力劝他返俗，愿分其国之一半与释尊并治，但被释尊谢却了，王随即要求释尊，若成佛道，愿先见度。接着，释尊便与五位由他父王派来的侍者，进入苦行林，与那些外道沙门的苦行者为伍，因此也使他得了“沙门瞿昙”的称号。

经过六年的苦行生活，仅以野生的麻米为食，日限一麻一米，以延续生命。结果，形体枯瘦如乾柴，尚未见到成道的消息，始知光用苦行，不是办法，便放弃苦行，至尼连禅河（Ｎａｉｒａｎｊａｎｎａ）沐浴，并受牧女的乳糜之供，

调养身体，以恢复健康，再到附近的毕钵罗（Ｐｉｐｐａｌａ）树下，以吉祥草，敷金刚座，东向跏趺作坐，端身正念，发大誓愿：“我今若不证，无上大菩提，宁可碎此身，终不起此座。”静心默照，思惟拔除人间之苦的解脱之道。

可是，当释尊放弃了以功利观念的苦行方法来求取解脱道之后，换用了出世间的立场、超越一切的态度、观察万法生灭的原理之际，原先伴了他六年的五位侍者，竟以为太子退了道心，便舍离而去了。

成等正觉 释尊出家，经六年苦行，然后成道，这是共通之说，至于出家及成道的年岁，却有异说多起（参阅“佛祖统纪”卷二低格注、“佛教大年表”四页）。古德多采用十九岁出家，二十五岁成道之说。近人则多采用二十九岁出家、三十五岁成道之说。此等异说纷起之原因，乃在初期佛教不用文字记录，但藉师师相承，以口传口，时间愈久，分派愈繁，误传就难免了，特别是印度民族，虽勤于思惟，却疏于年月史事的厘订。实则，纵然是以史闻名的我国，对于孔子、老子、庄子的年月，也未弄清；西洋人对于耶稣的生月日，至今也不曾确定。此可谓是东西中外，无独而有偶了

释尊以大悲大智的襟怀，奋勇精进的精神，在树下宴坐了四十九日，克服了内外的魔障，遂于二月八日之夜，明星将升之际，悟透了一切法无非是缘起，缘起的一切法毕竟是无我的道理，于是：“生知生见，定道品法，生已尽，梵行已立，所作已办，不更受有，知如真”（中阿含经第五十六罗摩经）。郎然圆悟，成等正觉，自觉、觉他、觉圆，所以自称为无上的佛陀（Ｂｕｄｄｈａ）归依他的弟子们，则称佛陀为世尊（Ｂｈａｇａｖａｔ）、为释迦牟尼（Ｓａｋｙａ2ｍｕｎｉ），“牟尼”是圣者、证得寂默（了诸种烦恼之）法的圣者，本为印度对于内外道仙人的通称，即是久在山林修心学道的人，皆可称为牟尼（ｍｕｎｉ），释迦族出身的圣者，故称释迦牟尼。

成道后的释尊，喜悦无量，即在四七日间，于附近树下，自己受用解脱之乐。

第一七日，在菩提树下。就是那棵毕钵罗树之下，因佛在此树下成道，而被叫做菩提树（Ｂｏｄｈｉｖｒｋｓａ）了。

第二七日，在阿　波罗（Ａｊａｐａｌａ）树下。此期有魔王波旬（Ｍａｒａｈ　ｐａｐｉｙａｕ）来请佛入灭而未果。

第三七日，在日真邻陀（Ｍｕｃａｌｉｎｄａ）树下，遇暴风雨，目真邻陀龙见而即以已身护佛。此龙即受归依，乃为旁生中的第一弟子。

第四七日，在罗　耶恒那（Ｒａｉａｖａｔａｎａ）树下。有二商主，一名提谓，一名婆梨迦，道经佛处，以麦少蜜供佛，并归依佛、法而去。此二人乃为最早的优婆塞（Ｕｐａｓａｋａ亲近而奉事三宝的净信男）。

第三节 转　法　轮

赴鹿野苑 释尊在树下自受其证悟的法悦之后，决意教化众生，先向波罗奈斯（Ｖａｒａｎａｓｉ）城的鹿野苑（Ｍｒｇａｄａｖａ现名萨尔奈德Ｓａｒｎａｔｈ）行去，因为他知道，先前伴侍了他六年的五侍者，舍离释尊之后，就到了那里，佛陀为了报答他们，所以先要度他们。那五位侍者，就是后来最有名的五比丘：阿若忄 乔陈如（Ａｊｎａｔａ2 Ｋａｕｎｄｉｎｙ）、跋提（Ｂｈａｄｒｉｋａ）婆沙波（Ｂａｓｐａ）、摩阿男（Ｍａｈａｎａｍａ）、阿说示（Ａｓｖａｊｉｔ）。

这是释尊成道之后的初转法轮，向五比丘说了佛陀亲证的妙法。他们闻法之后，随即证了小乘解脱的罗汉果。

法轮（Ｄｈａｒｍａ2 Ｃａｋｒａ），可译为正法之轮，这是将佛法比作转轮圣王轮宝。宝王出世，轮宝自现，轮宝引导轮王转向四天下，诸小国王无不心悦诚服，兵不血刃而统一天下，实行仁政。这是印度人向往天下太平的传说。同时，轮为兵器之一，亦以破敌为主、释尊则用其所证的正法之轮，公布天下，利益群生，破碎异论邪说，所以取喻称为法轮。

法轮的内容 法轮的内容，即是释尊成等正觉时所得的成果。推动宏扬释尊亲证的正法，便是转法轮。

正法（Ｓａｄｄｈａｒｍａ）是什么？根据原始圣典阿含经而言，佛陀最初说法，是四圣谛、八正道，后来的大小乘经律论的内容，也都是由四圣谛、八正道的开展而来。

在未介绍正法的内容之前，先应明白佛陀说法的目的。佛陀的教化，是在使得人人能与佛陀一般地同得解脱，不在增加世界及人生的理论，而来满足人们对于科学及哲学的兴趣。此可参阅中阿含经六〇·二二一的箭喻经。

可是，佛陀也不要求人们对他作盲目的崇拜，也不以麻醉式的安慰作为信仰的寄托。佛陀既是实际的宗教家，也是极富于批判精神的思想家，但他重视实际的伦理生活，反对空谈的玄理，凡无助以解脱之实现者，均不其为佛陀所注意。

佛陀考察的对象，无疑的是整个宇宙，可是，佛陀最大的努力，是在对于人生的成立及其活动而加以说明，若离人生本位而考察世界，那不是佛的本怀。此

可参阅木村泰贤“ 原始佛教思想论 ”一篇三章。

因为佛陀化世的宗旨，是在使得有情众生达成解脱的愿望。换言之，佛法是以有情众生（主要是人生）为中心，若离有情众生的着眼而考察佛法，必会导致误解。佛陀所证悟的四圣谛、八正道，便是为人生的解脱而施设。

四圣谛 佛初说法，称为三转四谛法轮，现在分述如下：

甲、四谛：

（一）苦谛：人生如苦海，苦的内容有七种—生活、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦。

（二）集谛：集是苦的原因，由烦恼而造业，由造业而招感苦的果报。

（三）灭谛：灭是解脱苦果的可能，明了集谛之理，断除烦恼之业，即可解脱众苦。

（四）道谛：道是灭苦的方法，修持八正道，即可灭除众苦而获涅　解脱之果。

乙、三转四谛：

（一）示转：说明此是苦、此是集、此是灭、此是道。

（二）劝转：说明苦应知、集应断、灭应证、道应修。

（三）证转：说明苦者我已知、集者我已断、灭者我已证、道者我已修。

这是佛陀初转法轮的一个纲要。对于苦、集二谛的解释，是缘生法，也就是十二因缘法。

十二因缘 十二因缘，乃是从佛陀的大悲智海中所流露出来的一种独特的“ 创造论 ”，神教的信仰者无不假　宇宙是来自神的创造，佛陀则以十二因缘说明宇宙的根源。

现在先介绍十二因缘的释义如下：

一、无明：即是无智慧，是贪欲　恨愚痴等的烦恼，也是种种蠢动心里的迷惑之源。

二、行：即是前生造作的善恶诸业—身心的行为。

三、识：即是由过去世的业力，感受果报之初起妄念而托母胎，投为今生的神识。

四、名色：即是入胎后胎儿的身心状态。

五、六入：即是在胎中长成的眼、耳、鼻、舌、身、意等六种感觉器官—六根。

六、触：即是出胎后，自己的六根与外在的色、声、香、味、触、法等尘相对接触。

七、受：即是由接触外境所感知的苦及乐的心境。

八、爱：即是厌苦欣乐而贪染财、色、名、食、睡等五欲的心理活动。

九、取：即是因欲爱旺盛而对于贪染诸境起取心。

十、有：即是由于今生造作了有漏之因，要导致感受未来世的生死之果。

十一、生：即是因了今生造作的业种，所感受来生的色、受、想、行、识的五蕴之身。

十二。老死：来生既有了五蕴假各之身的出生，必将衰老而至死亡。

由十二因缘，说明了人生的由来和生命的流转，自前生今生而到后生之间的因果关系，即称为三世两重因果。但在此十二因缘的　还，生又可用惑、业、苦的三连锁来说明它。

惑业苦　由于无始以来的无明之惑的蠢动，所以造作了前生的善恶诸业；由于前生的善恶诸业的引导，所以感得了今生的苦受之果；又由于今生的继续因了惑而造作诸业，所以要感受来生的生死之果。这就是十二因缘生死流转的连锁法则。以十二因缘分配惑、业、苦三类的隶属关系如下：

一、惑：过去世的无明，现在世的爱及取。

二、业：过去世的行，现在世的有。

三、苦：现在世的识、名色、六入、触、受，未来世的生及老死。

十二因缘的说明，目的是在使人明了四圣谛中的苦集二谛的内容，人生是苦海，此苦由何而来？是由无明乃至老死的三世因果而来，为了便于记忆，再将其各各的关系列表如下：

既已知苦，以及知苦之集（由来），接着就当设法断绝这一苦海的根由，断此苦根的方法，便是修行八正道。

八正道　八正道分是四圣谛中的道谛，它们的内容如下。

一、正见：即是正确的见解，何为正见？则应以三法印来鉴定，什么叫做三法印，到下面再介绍。

二、正思惟：即是以正见为基础，而来思量熟虑此正见的内容，这是“意”业的实践工夫。

三、正语：基于正确的意念，表达于“口”业的实践工夫，不得对人妄言欺骗、绮语淫词、两舌挑拔、恶口骂辱，而且要作善言劝勉、爱语安慰。

四、正业：即是正当的身业，不作杀生、偷盗、淫乱、麻醉物等的恶业。配合意语二业，即是“身语意”的三业清净。

五、正命：即是正当的谋生方法，除了不作恶业，更应以正当职业，谋取生活所须。不得以江湖术数等的伎俩，骗取不义之财。

六、正精进：即是策励自己，努力于道业。恶之尚有未断者，立即求其断，善之有未修者，立即求其修，未起之恶令不起，已修之善令增长。

七、正念：既已有了策励精进之心，即应摄心制心，以不净观等的方法，使心住于一境，不起物我之思。

八、正定：循着前面的七阶段来修持，必可进入四禅八定，最后再以空慧之力，优入灭受想定，便是涅　的解脱境界。

由八正道，开演出三十七道品，又归纳演化为六波罗密多（六度），但其均属于戒、定、慧的三无漏学的范围。

戒定慧 我们从杂阿含经见到八正道，从长阿含经见到三十七道品，从增一阿含经见到了六度，这是渐次发展的历程。现存汉译的增一阿含经，出自大众都，由大众部而传出了大乘思想。所以修道的内容随着时代而渐次开张，唯其基本原则，皆不出乎戒定慧的要求，现在 制成两表，以资说明如下：

由此表可见，八正道已含于三十七道品之中，至于三十七道品的七类分科之排列及其解释，可以另检佛学大辞典查阅。

六度——布施

—持戒

—忍辱

—精进—行善止恶—戒

—禅定——不落善恶—定

—智慧—鉴慧善恶—慧—三无漏学

惑、业、苦的三连锁，是生死门的定律，在此戒、定、慧的三无漏学 ，乃是解脱门的定律。戒定慧的相互关系，也是连锁形的或称是螺旋形的。由持戒清净之后，修禅才能得正定，由正定的定力；可以产生无漏的慧力；再由慧力来指持戒。唯有籍着空慧或无漏慧的正见，持戒才会恰如其分，修禅才不致歧入魔境。

正见的最先确立，是靠佛陀所示的三法印。

三法印 三法印，即用三句话来印证诸法，合乎这三句话的标准，便印可它是合于佛法的正见，否则更是魔外偏妄的邪见。在阿含经中，有很多这样的问答：

佛陀问比丘：“ 五蕴等是无常否？”

比丘答云：“ 是无常。 ”

佛陀又问：“ 无常是苦否？”

比丘答云：“ 是苦。 ”

佛陀再问：“ 若是无常、苦，变易法，是我我所否？”

比丘答：“ 非我我所。 ”

佛陀随即开示：就是如此的观察五蕴（有漏法），乃是无常的、无我的，当下即是解脱（涅 ）。用三句话来标明，便是：

一、诸行无常。

二、诸法无我。

三、涅 寂静。

什么叫做五蕴，诸法又是什么？这是为了便于对三法印的解释，而将生死门中的有漏法，分别用五蕴之名来予以说明。

五蕴 凡夫均以为世间是永恒常住的，身心是我及我所保有的，在此既见为常又执为我的情形下，就要为着“ 我 ”而追求快乐、逃避苦难，追求名利、逃避毁损。实际上，世间之物，无一刹那不在变易所，我人的身心也无一刹那不在变易，所以是无常的；再大的欢乐和名利，世间却无不散的筵席、无不凋的花朵、无不死的人！所以，好戏收场，终必是苦；既是无常又是苦，又到何处去找真实的我，以及永恒的我所有的精神和物质呢？

佛教即借用五蕴来分析此精神和物质。五蕴即是：

一、色蕴：即是人类的生理和外在的物理；即是由人的眼、耳、鼻、舌、身，及其所对的色、声、香、味、触。所以，色蕴含摄一切物质，包含了形色、彩色、极微色（如电子、原子）迥远色（如远距离的星球）。

二、受蕴：以领纳为其功用，近于感觉的状态。

三、想蕴：以取像为其功用，近于知觉及想像作用。

四、行蕴：有迁流及造作的功用，含有时间、空间、思想、行为的状态；即是对于外境，生起贪 等善恶功能的心理活动。

五、识蕴：以分辨为功用，近于知识之义；以眼、耳、鼻、舌、身、意，为其所依而称为六识身，负责对于物境的了解分别和记忆等作用，也就是心的本体之异名。

五蕴即是物与心的配合。第一色蕴是物理和生理的分析，后四蕴是心理的分

析。以物理、生理、心理的分析，即说明了人生界及宇界的一切现象，无一不是无常的、无我的、苦的。若能证得此中道理，正作如是观察之时，即是涅　境界。

众生的流转生死，是由于十二因缘的因缘促成；众生的身心世界，是由于五蕴的因缘假合。离了十二因缘，没有生死流转；离了五蕴假各，没有身心世界。生死也好，身心也好，无非是因缘所生的，暂有幻现的虚妄法。如何勘破它？请用三法印。如何断绝它？请修八正道。

第四节 释尊的教团及行化

罗汉弟子们 释尊在鹿野苑度了　陈如等五比丘，自此即有了教主、教法、教团的（佛、法、僧）三宝具足。接着又度了耶舍（Ｙａｓａ）及其亲友数十人；满慈子、大迦旃延、婆毗耶等，亦舍外道法而进入佛法。他们都成了离欲的阿罗汉。

在鹿野苑度过第一个雨季的安居生活，释尊便嘱咐弟子们各各游化人间，宏扬佛陀的教义，乃至要弟子们不应两个人同走一条路。佛陀自己也单独去到优类频罗聚落，化度了事火外道优娄频罗迦叶（Ｕｒｕｂｉｌｖａ－Ｋａｓｙａｐａ）和他的两个弟弟那提迦叶（Ｎａｄｉ－Ｋａｓｙａｐａ）、伽耶迦叶（Ｃａｙａ－Ｋａｓｙａｐａ），以及他们三人的弟子共一千人。

释尊为了履行成道之后去度频毗娑罗王（Ｂｉｍｂｉｓａｒａ）的诺言，便率领迦叶三兄弟及其弟子们到了王舍城（Ｒａｊａｇｒｈａ）。国王亲率臣民迎于郊外，见到闻名于当时的迦叶三兄弟，均已成了佛的弟子，信心益加恳切，闻法之下，即得法眼净（见道）。另有迦陀（Ｋａｌａｎｄａ）长者将他在舍城外的竹园施佛，王即为佛陀在此园中建造精舍，这是第一所大规模的佛教道场。

佛陀成道第四年，六师外道之一的诡辩派的名匠舍利弗（Ｓａｒｉｐｕｔｒａ）偶而在路上听到阿说示向他说了两句：“诸法因缘生，诸法因缘灭”，“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。”便于言下得法眼净，这是佛陀的根本教义，无怪舍利弗急忙把这从未听过的妙法，转告了他的同门知友大目犍连（Ｍａｈａ－ｍａｕｄｇａｙａｎａ），于是，各率弟子共二百五十人，诣佛出家，证罗汉果。

又有摩诃迦叶（Ｍａｈａ－Ｋａｓｙａｐａ），早已出家修厌离行，素为摩羯陀国的国人宗仰，他自己也说：“若不值佛，亦当独觉”（增一阿含一二·六），但他在王舍城多子塔前遇到了佛陀，相形之下，自觉渺小，便　心进入了

释尊的法海。

佛经中常见的“千二百五十人俱，皆是大阿罗汉”的教团，到此便已形成。

佛陀成道第五年，即受到拘萨罗国（Ｋｏｓａｌａ）首都舍卫城（Ｓｕｄ－ａｔｔａ）的礼请，那就是须达多（Ｓｕｄ－ａｔｔａ）长者以重价购了一座祇树给孤独园奉施佛陀，作为弘法的中心。

同年，释尊也应父王之召，回到祖国迦毗罗卫省亲，父王预建精舍于尼拘律园，以接待释尊。这次回国的场面很庄严，弟子们也都随从而来，释尊为父王说法，净饭王即在听法之际得法眼净，宫人也多受了戒法，并度了异母弟（摩诃娑　波提所生的）难陀，以及佛陀的亲子罗目侯罗出家。这次回国一共住了七天，便辞别父王返至王舍城，但却在释尊的座下，因此而增加了许多由释迦王族来出家的弟子们。其中著名的，就有阿那律（Ａｎｉｒｕｄｄｈａ）、阿难（Ａｎａｎｄａ）、金毗罗（Ｋｕｍｂｈｉｒａ）、提婆达多（Ｄｅｖａｄａｔｔａ）等的追踪而至，为王子们理发的贱民优波离（Ｕｐａｌｉ），亦于此时赶来出家，并且得到佛陀的特别优遇，让他出家，在诸王子之先，一则为表佛法的平等，一则为抑制诸王子的骄傲的习气。

后世传称的佛陀的十大弟子，除了须菩提（Ｓｕｂｈｕｔｉ）似乎出家较迟而外，到此为止，其他的九位，均已出现了。

佛陀的僧团 僧团就是僧伽（Ｓａｎｇｈａ），当五比丘得度时，僧伽即已成立，但是，佛教的僧伽虽以比丘为中心，它的内容却含有七众。

由于频毗娑罗王的归依佛教。在家的男女信徒即日渐增加。由于少年罗　罗的出家，僧中即有了沙弥。由于摩诃婆　波提以及释种五百女子的出家，便有了比丘尼。由于女子之中尚有未成年的，便增加了沙弥尼。又有一些曾经嫁了丈夫却不知是否受孕便来出家的女子，不久生了孩子，招致俗人的诽谤，便设置了一个为时两年式叉摩那，以验有孕无孕。顺着次序等位来说，佛教的僧团就有了如下的七众：

一、比丘（ｂｈｉｋｓｕ）

二、比丘尼（ｂｈｉｋｓｕｎｉ）

三、式叉摩那（Ｓｉｋｓａｍａｎａ）

四、沙弥（Ｓｒａｍａｕｅｒａｋａ）

五、沙弥尼（ｓｒａｍａｎｅｒｉｋａ）

六、优婆塞（Ｕｐａｓａｋａ）

七、优婆夷（Ｕｐａｓｉｋａ）

到佛灭之时，佛为七众弟子们，均已完成了戒律的制定，通常所谓比丘二百五十戒，比丘尼五百戒，式叉摩那六法，沙弥及沙弥尼十戒，优婆塞及优婆夷即是在家的男女弟子，有三归五戒。七众的界别，即是根据所受持的戒法而定，至于戒法的内容，则请参阅拙著“戒律学纲要”。

佛陀的传记 自释尊成道第六年后，即没有详细的年月及活动的地点可考，仅从有限的资料中，得知其历年的雨安居处。因为在佛陀的传记文学，例如：方广大庄严经、佛本行集经、佛所行集经、过去现在因果经、本生经等的记述，类皆叙述至佛成道数年即行终止，未有一种能串佛陀一生事迹的传记可稽。

今谨依据“僧伽罗刹所集经”卷下，列记佛陀历年雨安居的所在如下：

第一年在波罗奈国。第二、三、四年在王舍城附近的灵鹫山顶。第五年在脾舒离（毗舍离）。第六年在摩拘罗山（即王舍城附近近的Ｐａｎｄａｖａ山）。第七年在三十三天（即上忉利天为母说法）。第八、十一、十三年在鬼神界（赏弥国之一部，即是婆祇国的恐怖林）。第九年在拘苦毗（ 赏弥）国。第十年在枝提山中（此山位置不祥）。 第十二年在摩伽陀（摩羧陀）闲居处。第十四年在舍卫国祇树给孤独园。第十五、十六年在迦毗罗卫国。第十七、十八、二十年在罗阅城（王舍城）。第十九、二十一年在拓梨山（舍卫城附近的Ｃａｌｙａ山）。往后则又在鬼神界四回，舍卫城十九回，最后第四十五年则在跋祇（跋耆Ｖｒｊｉ）境界的毗将村安居。

释尊晚年，不太顺意。在王舍城方面，由提婆达多要求释尊将领导僧团的权力交卸给他，未能如愿，即蓄意掀起反佛害佛的风潮，并且以神通的变化和极端的苦行作号召，争取到了阿 世王（Ａｊａｔ－ａｓａｔｒｕ）的拥护，所以佛陀在最后十多年，宁愿久留舍卫城而不去王舍城。

可是，在舍卫城方面，到最后也不安宁，南面的阿 世王幽禁谋杀了父王频毗娑罗而做了摩羧陀国的第六代王，北面的拘萨罗国舍卫城的琉璃王子（Ｖｉｒｕｄｈｋａ），也在佛陀入灭之前不多几年，驱逐了他的父亲波斯匿王（Ｐｒａｓｎａｊｉｔ），夺得了王位，举大军袭击了佛陀的祖国迦毗罗卫，那是一次灭族灭 城的大屠杀，释迦族人几乎因此绝种。

虽然，经过教内的分裂及祖国的灭亡之后，提婆达多死了，琉璃王被阿 世王击败，拘萨罗国归入了摩羯陀国的版图，阿 世王也皈依了佛陀。但是，释尊在数十年来的苦行、风霜、奔走、教化之后，他的五蕴色身，也在垂垂地老了。

最后的遗教 经过四十五年的化度，终于，佛陀自知舍寿的时间快要到了，但他仍要把握最后的时光。首先召集了全体比丘们在毗舍离的大林精舍会齐，作了最后一次重要的教诲。接着便从毗舍离城向拘尸那城（Ｋｕｓｉｎｇａｒａ），一程一程地步行而去，经过每一个村落，都停下脚来休息，利用休息的时间，向村民说法，最后到了拘尸那城外的娑罗（Ｓａｌａ）树林，释尊就选择了在这样一个僻野的小国家野外的树林中，作为他入灭的处所。

释尊在阿难铺好的僧伽梨（大衣）上，右胁卧下时，已经疲倦不堪，但当一位叫作须跋陀罗（Ｓｕｂｈ－ａｄｒａ）的外道，要求阿难准许他晋见佛陀时，佛陀竟又强打起精神接见了他，并使他成了佛陀最后得度的弟子。

当佛陀即将扌 舍寿之前，又对比丘们作了最后的教诫：“是故比丘，无为放逸，我以不放逸故，自致正觉。无量众善，亦由不放逸得。一切万物，无常存者。此是如来末后所说。”（长阿含经第二，“游行经”）。在“遗教经”中则说：“汝等比丘，常当一心，勤求出道，一切世间动不动法，皆是败坏不安之相……是我最后之所教诲。”这是最最感人的情景了。正像一位伟大的慈母，即将远行之际，唯恕幼雅的儿女们，不知照顾自己的饮食起居，所以叮咛又叮咛，叮咛又叮咛。

释尊成道以来，调护众生，善尽教化，不论处于何种环境之下，总是温和宽大，持之中道，他没有说过一句出之于激越的话语，也没有过一个诉之于情绪的动作。在他充满了悲闷之心的襟怀之中，同时也蕴蓄着无限的智慧之光，所以他不论处理什么问题，无一不是衡之于理性的考察。因此，佛陀是众生的慈父，也是人天的导师，佛之为佛者，其在于此。

第三章 原始佛教与三藏圣典

第一节 原始佛教

佛教史的分期法

佛陀涅盘之后，释尊便成了历史的人物。近代的学者间，对于印度佛教史的分期法，则尚无定论。现举五说，备供参考：

一、我国太虚大师的三期说：①初五百年为小彰大隐时期。②第二五百年为大主小从时期。③第三五百年为密主显从时期（太虚全书四五五页）。到他晚年，又改为小行大隐、大主小从、大行小隐密主显从的三期（太虚全书五一四至五一七页）。此一分期法，虽有价值，但嫌粗略略。

二、又有一种三期说：①自释尊至龙树，为根本佛教的发达期。②自龙树至

法称，为大乘佛教的兴盛期。③自法称至回教侵入印度后约一百年间，为佛教的衰颓期。此一分期法，以根本佛教概括了佛世的原始佛教以及佛灭约百年后的部派佛教，故亦有含混之弊。

三、尚有一种三期说：①自释尊成道至灭后约百年之间为原始佛教期。②自佛灭约百年后至龙树间为小乘佛教发达期。③自龙树至第二法称间为大乘佛教兴盛期。此说与木村泰贤及宇井伯寿等略同。

四、龙山章正等的四种期说：①原始佛教时代。②部派佛教时代。③大乘佛教时代。④密教时代。此说将大乘佛教的后期，特设密教期并以部派佛教代替小乘佛教，原始佛教则为后来小乘及大乘各派发展的共同基础，故堪称有见地。

五、印顺法师的五期说：①“佛陀时代为了声闻为本之解脱同归。”②佛灭四百年中为“倾向菩萨之声闻分流。”③佛灭四世纪至七世纪为“菩萨为本之大小综合”④佛灭七世纪至千年间为“倾向如来之菩萨分流”。⑤佛灭千年以下为“如来为本之梵佛一体”这是从思想及教团的发展演变上考察而得的。其理由类于大虚大师，而分析较为繁密。唯印公有其独立的思想，可参阅独立的其所著“印度之佛教”。

本书对各家分期法，不作取舍依准，仅作论列参考，所以书章目是以问题为中心，不必即以时代作分割。

原始佛教的教理 原始的佛教，应该是指佛陀在世时的言行，以及经过佛陀亲自印可了的弟子们的言行。这唯有从阿含及律部中去找，而阿含比律部更可信赖，虽然现在阿含经的内容，与初次结集时的已有增损，甚至可说现存的阿含内容，已非全是原始佛教的真貌。但修阿含经的素朴的记录中，尚不难找出原始佛教的真貌。

关于原始佛教的教理，实在是很简单而朴实的。佛陀从不作形而上的玄谈，一切诉之于理性的经验，佛陀教人实践解脱道，但当弟子们问起他涅　的境界时，他便默而不容。因为未得涅　的人，纵然同他谈上三天三夜的涅　，还是弄不清楚，且对得到涅　的实际，也毫无帮助。

佛陀极善于删繁纵简，又极善于就地取材运用譬喻，每对弟子说法，总是要言不繁，绝少见有长篇大论。他所开示的内容，看来层出不穷，实则不外四圣谛，十二因缘、八正道等。这在第二章已经介绍过了。

不过，当你刚刚接近佛陀，而尚不知佛学佛法之时，佛陀便首先向你说：“身、口、意、命清净无瑕秽者，若命终时，得生人中”，“惠施、仁爱、利

人、等利 ”“ 身坏命终，生善处天上 ”（例如增一阿含二三增上品上一，二四善聚之四品等）。先以人天法，使你法天法人，使你成为一个可敬的人，当你善根增长归依三宝，受持五戒之后，再用解脱法门开示你。人天善法是一般人共同信守的，解脱法门则是佛陀独自证悟经验的。要紧的是，佛陀不唯不以神教通用的“ 权威 ” 来包揽你的 “ 罪 ” 而说代你赎罪，地不主张用任何祭式来求福祉与解脱，乃是开示你简明的方法，教你自己去依照方法实践，所以在佛教的原始精神中，一切的神语与迷信，都是无从立足的。

原始佛教的世界观 上章说到 “ 若离人生本位而考察世界，那不是佛的本怀 ” 中，佛陀对于弟子尊者　童子（Ｍａｌｕｎｋｙａｐｕｔｔａ）所问：“ 世有常？世无有常？世有底？世无底？ ” 等十个 “ 不决问题 ”，态度非常清晰，佛说：“ 我不一向说此，此非义相应，非常相应，非梵行本，不趣智、不趣觉、不趣涅　。” 因为佛陀并不要使你先了解一切，而是要使你完成解脱涅　，你自然会云开月见而真相大白。

然而，在佛典中确有关于世界观的介绍，例如长阿含经卷十八至二十二的世记经（别译有起世因本经、大楼炭经）便广泛地介绍了国土世界及有情世界的种种相状。

因此，我们不能说释尊绝口不会说过这些事物。但我们考察其来源时，则发现这大体是由于婆罗门教的吠陀世界观及唯物思想的混合产物。佛陀的教化，善于不地取材与适时作喻，在向外道群众说法的时候，难免不借用外道的传说来启引外道　入佛法，所以这些世界观念，的确曾被佛所利用，但其决不会专为此事而作为说法的主题。很显然地，因佛陀不对外道作毫不同情的攻击，弟子们面以为这是被佛所许可的观念。至于像世记经这样有系统的长篇叙述，无疑是出于结集者的细心编辑，此经当成于阿育王以后，因在巴利文三藏的长部中没有它，故它的内容，不即是佛陀的发明，而是印度当时文化的 “ 共财 ”。佛陀利用此等观念，是迎合而并非表示接受。例如吠陀诸神，特别是梵天，佛陀否其动实体而善用其信仰，但到佛灭之后的弟子们，即连梵天的实体观念也接受了下来。

以须弥山为中心的世界观，以现代地理学及天文学的考察，便无法成立，但这却是佛世及佛前更早的印度地理与文学的通说。

因此，佛弟子们应当重视佛陀应化的重心，是着重于人生的修为而至无明的解脱，不必以为佛陀已将一切的问题给我们作了解答。佛陀的任务在此而不在彼，不要舍本逐末，否则自己锁进了死角，这要埋怨，那是咎由自取。

我们的心 佛陀既以人生的无明之解脱为着眼，人生的主宰则在于“心”，心不能自主，因为心的特性是念念相续地活动变异，故无为常，无常即主体可觅，故为无我。可是，要了知无常我而动转变异为不动，超凡夫为圣人，实在不易。

于是，佛陀特重于凡夫心的考察，使之得到疏导，由染污心成清净心。不动的清净心，仅一个名词就够了，变异不已的染污心，细考其状态，那就多了。根据原始资料，予以分类归纳，其名目约有十二项：

一、五种：贪盖、目真恚盖、忄昏眠盖、掉悔盖、疑盖。

二、七结（使）：欲贪、有贪、目真恚、慢、见、疑、无明。

三、九结：以七结为基础，但将有贪改为取，另加嫉、悭。

四、五下分结：身见、疑、戒禁取见、欲贪、目真。

五、五上分结：色贪、无色贪、慢、掉举、无明。

六、四暴流：欲暴流、有暴流、见暴流、无明暴流。

七、四漏：欲漏、有漏、见漏、无明漏。

八、四取：欲取、见取、戒禁取、我语取。

九、四系：贪系、 系、戒系取系、是真执系。

十、三求：欲求、有求、梵行求。

十一、十六心垢：不欲垢、 忿、恨、覆、恼、嫉、悭、谄、诳、刚腹、报复心、慢、过慢、 、放逸。

十二、二十一心秽：邪见、非法欲、恶贪、邪法、贪、恚、睡眠、调悔、疑惑、目真缠、不语结（覆藏罪）、悭、嫉、欺诳、谀谄、无惭、无愧、慢、大慢慢 、放逸。

佛陀在各个适当的场合，用了各种适当的语汇，来说明心的病态。像这样的排列法，前十一项取材于龙山章真的印度佛教史，第十二项则取自中阿含经卷二十三第九十三种。

如果再予以浓缩，实则不出贪、目真、痴、佛称之为三毒、三不善根、三火，近代人有将三毒作如此解释：“心是一种贪欲、行为与不满足的相继进行而无止境的链子；由贪欲、行为与不满足三者，构成循环。”（周著“印度哲学史”卷二第三章）。这解释不一定正确、但颇易理解。

由贪、目真、痴、而分别出他许多心理状态的名目，为了对治贪、目真、痴、又分出了许多心理状态的名目，这种分析的结果，便出现了后来所称心王、心所、善心所、不善心所。

因此，佛陀对于心理的分析，不必纯以现代心理学的角度视之，佛陀纯以对治人之烦恼心而作疏导，现代的心理学则是介乎生理学与社会科学之间的科学；若要免强辨别，那末，佛陀的心法是疏导人生之根本的，现代心理学是解析人生之表面的。

第二节 王舍城结集

何谓结集 结集（Ｓａｍｇ ｌｔｉ）有等诵或会诵之义，即是于众中推出精于法 Ｄｈａｒｍａ）及律（Ｖｉｎａｙａ）者，循着上座比丘迦叶的发问，而诵出各自曾经闻佛说过的经律，再由大众审定。文句既定，次第编辑，便成为最早的定本的圣典。

因于佛初入灭，即有愚痴比丘感到快慰地说：“彼长老——佛常言：应行是，应不行是；应学是，应不学是。我等于今，始脱此苦，任意所为，无复拘碍。”（此为声闻经律的一致记载）

当迦叶尊者听到这种论调之后，非常不悦，因而决心立即召开结集佛陀遗教的大会。因此，当迦叶办完了佛陀的涅 事宜，许多国王正在净着迎取佛陀的舍利之时，他便采取更有意义的行动。

据锡兰的“大史”第三章所传，迦叶尊者自佛涅 地赶至王舍城，由于阿世王的外护，即在毗婆罗（Ｖｅｈｂａｒａ）山侧七叶窟（Ｓａｔｔａｐａｎｎｉ2 ｇｕｈａ）前，建筑精舍，集合五百位大比丘，作为佛灭后第一次的雨安居处。在此安居期间，自第二个月开始一连七个月（北传谓三个月），从事结集的工作。首由优波离诵出律藏，次由阿难诵出法藏。此即称为“五百集法毗尼”，或称“王舍城结集”，又名“第一结集”。

何时开始有法与律 法与律，虽自第一结集之后始定，但在佛陀时代，已有了专诵律的律师，且于每半月布萨，各比丘均须其方处而集合诵戒。

同时佛世也有了可诵的经典，例如“根本说一切有部律”卷四十四，有长者要求国王准许于夜间点灯读佛经的记载；又于同书卷四十八，有“绀容夫人，夜读佛经”，并说“复须抄写，告大臣曰：桦皮贝叶，笔墨灯明，此要所须便，宜多进入。”考察有部律的成立，是在部派佛教时代，此等记载，当系传说，但于佛世即已有了可诵的经律，则不必置疑。故有谓：“释尊在世时，圣典的集成部类，至少有法句、义品、波罗延、邬陀南、波罗提木叉——五种。”（参阅海潮音４６·４第四页下栏）

释尊最初末必先已决定何时说法。何时制戒，渐渐地因了对于各种问题的处

断、疏解、规定，才分出何者属于生活规制的律，何者则属于离欲修定的法。后世则有将律、经、论，释合戒、定、慧，当时却不必如此呆板的，唯其律是以戒为主，法或经是以定为主，慧即存于戒定之中。

结集的内容 第一次结集，究竟结集了 些什么？大致说是经律论三藏，“ 增一阿含经 ” 中则加杂藏为四藏，“ 分别功德论 ” 及 “ 成实论 ” 又将杂藏分为杂藏及菩萨藏，成了五藏。

经是指的阿含部，但与现在所传的阿含经恐有出入，现在的阿含应是部派佛教时代的圣典，因其与巴利文的五尼柯耶（相当北传的阿含部），也有多少不同。

律是指的八十诵律，因为优波离以八十次诵完律藏，故名。此已无从得见，今日所传的各部律藏，均为部派时代的各派所诵，故其内容颇有出入。

论藏的诵出，很有疑问。根据南传的 “ 善见律 ” 及法藏部的 “ 四分律 ”，虽说到阿毗昙藏，但未说由何人诵出。“ 十诵律 ” 说阿难出阿毗昙藏，大智度论亦作此说。根本有部律 “ 杂事 ”，说大迦叶诵出摩口旦里迦；“ 阿育王传 ” 卷四亦说迦叶自诵摩得勒伽藏；西藏所传Ｄｕｌｖａ之二（Ｌｌｆｅ ｏｆ Ｂｕｄｄｈａｐ。１５０ｆｆ），也说迦叶自己结集摩窒里迦（Ｍａｔｒｉｋａ），这是出于有部譬喻师的传说。缅甸所传谓阿那律诵出七论；真谛三藏所传的 “ 部执异疏 ”，又说富楼那出阿毗昙藏、玄状 “ 西域记 ” 卷九，则说大众部数百千人不预大迦叶结集之众，另外集会，结集经、律、论、杂、禁咒，成为五藏。唯此等均为部派及其所载的传说，且彼此互异者多，故对王舍城结集时，出有论藏之说，已不为近世学者所采信。

初次结集的人员 我们已知道王舍城结集时，被大迦叶邀请的人，仅五百位上座比丘，据 “ 僧祗律 ” 说是因许多上座比丘已经入灭了，例如舍利弗与目犍连，听说佛将入灭，他们二人便赶在佛陀之前涅　了，有的大弟子得到佛陀已经涅的消息，也都纷纷相继地涅　了、于是受邀出席结集大会的，祗有四百九十九人。其中的阿难，几乎也被迦叶摒弃于大会之外，说他没有离欲，不够参加大会的资格，结果阿难成了罗汉，便 满了五百之数（除了十诵律，均作如此说）。

然从多种资料的审察，王舍城结集仅是迦叶一派的人，是少数人的结集，是代表上座比丘之中苦行派的一个大会。唯因此一大会的成果很大，所以极有地位，并也由于排弃了持有异议的多数人，此一大会才得以顺利的进行和迅速的完成，否则，大家为了若干异见而大事争论，问题就复杂了、可是，由于富兰那长

老一派，未被邀请，也为佛教留下了问题。

富兰那长老 当王舍城的结集终了，在南传善见律、北传四分律、五分律、都说有一位富兰那长老，率领了五百比丘从南方来到王舍城，亦说是南山（Ｄａｋｋｈｉｎａ2 ｇｉｒｉ）来，重新与大迦叶论法及律，据南传律小品五百犍度第十一说出了富兰那的异议：“君等结集法律，甚善，然我亲从佛闻，亦应受持。”五分律卷三十的富兰那则对大迦叶说：“我亲从佛闻，内宿、内熟、自持食从人受、自取果食、就池水受、无净入净果除核食之。”这是律制的食问题，照大迦叶的意思说这是佛在毗舍离时，因逢饥馑乞食难得而开禁，后来又制的，所以不以此七事为舍法。依优波离诵出的律文，犯此七事，均为突吉罗（恶作）罪。此虽小事，也可由之见出除了王舍城结集的内容，尚有其他的异行异见，被遗漏了，这也是导致部派分裂的原因。

此一富兰那长老，当系释尊第七位比丘，是耶舍的四友之一，而不是说法第一的富楼那。（海潮音４６·４第八页）

第三节 毗舍离城结集

第二结集的起因 我们已知道，佛世的印度，西方是保守的传统中心，是婆罗门的化区，东方的摩羯陀一带，则为新兴的自由思想的天地。乃至奥义书与业力说，也是在东方的毗提诃（Ｖｅｄｃｈａ）王朝，发展出来。佛陀的释迦族，便是东方的一支，佛教也是藉此自由思想的环境而发进，所以，佛陀思想之重视实际生活，乃是一个原则。致到佛教将入灭之时，恐怕后来的弟子们疑于小枝小节而有碍佛化的发展，便对侍者阿难说：“吾灭度后，应集众僧，扌舍微细戒。”微细戒亦称小小戒，即是佛世对弟子们在日常生活中的小枝小节的规定。可见佛陀之重视实际生活的自由取舍，应时制宜，是始终一贯的。

但在第一次结集的大会上，阿难提出这一佛陀的遗训，却又忘了未能及时请示佛陀所称微细戒的范围何指，致引起一场争论，最后则由大迦叶以大会召集人兼主持人的地位，作了决定：“随佛所说，当奉行之，佛不说者，此莫说也。”（毗尼母经卷三）

上座长老总是比较保守的，若与一般的上座长老比较，大迦叶是保守中的保守者，第一结集的戒律内容，便是代表上座精神的标记，并为上座们巩固了领导的地位。

然而，例如富兰那长老所按的态度，虽不为大迦叶一派接受，它却潜移默化，受着东方年青一辈的比丘们所重视。所以，这第二次的毗舍离城结集，从地

域上看，是西方系的波吒利弗城与东方系的毗舍离城论争的表现。因在佛灭之后，佛教的化区。已溯恒河的分支阎牟那河而上，向西扩展至摩偷罗（在今Ｊｕｍｎａ河西两岸的Ｍｕｔｔｒａ），成了西系佛教的重镇。此时东方以毗舍离城为中心的跋耆族比丘，对戒律的态度，即与西系的有所不同，这实是自然的现象。

七百结集的盛况 这时，律中虽说已距佛灭百年，若以参加此一盛会的长老是阿难的弟子而言，可能尚在佛灭后的百年之内。

由于西方系的长老比丘耶舍伽乾陀子（Ｙａｓａ　Ｋａｋａｎｄａｋａｌ　Ｐｕｔｔａ），巡化到东方的毗舍离城，见到东方的比丘们，于每半月的八日、十四日、十五日，用钵盛水，集坐人群处，乞白衣施钱，有的俗人不给钱，甚至也有讥嫌沙门释子不应求施金钱的。耶舍长老便告诉求施的比丘们说，这是“非法求施”，又向那里的俗人说，“汝等莫作此施，我亲从佛闻，若非法求施，施非法求，二俱得罪。”（五分律卷三十）

因耶舍向俗人说了非法施之过，众比丘便令耶舍向白众作下意羯摩（向白衣谢过），耶舍作了下意羯摩，但仍恳切地勤导，并且受到许多俗人的讠赞仰。结果，耶舍不能见容于跋耆族的比丘，便到西方去游说了几位有名的大德长老，再来毗舍离召集大会辩论。

耶舍长老不惜跋涉千里，争取到了以头陀苦行著称的波利耶地方的比丘（在摩偷罗西约五百里）、阿　提地方的比丘、达　那（南山）地方的比丘，尤其重要的是争取到了摩偷罗& 地方的三菩提长老，萨寒若地方的离婆多长老。跋耆族的比丘也四出拉拢，并以佛原出在他们的地区为由，要求大家助力。

终于，浩浩荡荡，共计七百人的大会，在毗舍离城揭幕。因人数太多，一齐参加辩论，恐怕得不到结果，经双方同意，即各推（上座）代表四人。他们的名字，各部从典记载互异，今参合列举如下：

萨婆伽罗、离婆多、三菩提、耶舍、修摩那、沙罗、富　苏弥罗、婆萨摩伽罗摩，加上一位受戒仅五岁而堪任教化并精识法律的敷坐具之人阿耆多（或阿夷头），共九人。

九人的查审辩论，实际是代表了七百人的大会，故此称为七百结集。

十事非法的问题 此一大会，起因虽为乞钱，讨论内容则共有十项，称为跋耆比丘的十事非法，那便是：

一、角监净：即是听贮食监于角器之中。

二、二指净：即是当计日影的日，未过日中之后（横列）二指的日影时，如未吃饱，仍可更食。

三、他聚落净：即在一食之后，仍可到另一聚落复 食。

四、住处净：即是同一教区（界内）的比丘，可不必同一处布萨。

五、随意净：即于众议处决之时，虽不全部出席，但仍有效，祗要求得他们于事后承诺即可。

六、所习净：随顺先例。

七、生和合（不搅摇）净：即是得饮未经搅拌去脂的牛乳。

八、饮 楼 净： 楼 是未发酵或半发酵的椰子汁，得取而饮之。

九、无缘坐具净：即是缝制坐具，可不用贴边，并随意大小。

十、金银净：即是听受金银。

毗舍离的跋耆比丘，以此十事可行，为合法（净）；上座耶舍，则以此为不合律制，为非法。第二次结集的目的，即在审查此十事的律制根据。其结果，据各律典的记载，上座代表们一致通过，认为十事非法。

其实，若以佛陀的思想衡量，此十事，正是告知阿难的微细戒可舍的范围。上座们格于佛制的尊严，所以都站在耶舍的一边了，并且在律文中增补此十事为成文法。可知，第二结集之称结集，祗是为了十事非法的问题而已。

然而，跋耆比丘们，既在上座的代表会议上惨败，内心还是不平，传说即有东方系的大众别行结集，遂与上座派分裂为二。更可注意的是毗舍离的国王，亦不满客来的少数上座，而加驱逐。于是，东方系的大众部，西方系的上座部，就此隐然出现了。

第三结集 佛教圣典的结集，传说中尚有第三及第四的两次，唯第三次结集，事或有之，而其经过及时代，则难得定论。据印顺法师研究，其有上座系所出的三说：

一、犊子系的传说：佛灭百三十七年，波吒 子城有魔，名众贤，作罗汉形，与僧共诤十六年，遂有犊子比丘，集和合僧而息其诤，那时的护法者，为难陀王。故名第三结集。

二、分别说系的传说：佛灭二百三十年顷，华氏城有贼住比丘起诤，阿育王迎目犍连子帝须，集千比丘而息诤，是为第三结集。

三、一切有系的传说：佛灭四百年，迦腻色迦王因信说一切有部，集五百大德于迦湿弥罗，集三藏而裁正众多的异说、（见“ 印度之佛教 ”四章三节）

有的则以第三项的传说，称为第四次结集。其事迹到后面再为介绍。有关大小乘圣典结集的资料索引，可以参考望月信亨“佛教大辞典”九〇二至九〇四页的叙述。

第四节 初期的圣典

圣典的开始 在此所讲的初期圣典，是指佛典的初期及型态的完成阶段，大约是从佛陀时代到阿育王时代，或更后至部派时代的初期。

在本章第二节，已说到佛陀时代，至少已有法句、义品、波罗延、邬陀南、波罗提木叉的集成部类，那是弟子们为便于记诵，而将佛陀所说的，作了提纲性的分类编集。

佛灭后的第一次结集，据南传“大史”所称，是法与律，但未说出名目。“岛史”则说第一结集的法之内容，是九分数。至于包括了论典的三藏之名，最初出现在南传的“弥邻陀问经”（Ｍｉｌｉｎｄａｐ－ａｎｈａ相当汉译的那先比丘经，其时代为西元前第一世纪顷），但是也可确定，在佛陀时代，已经有了论的实质，虽尚未曾独立一科。

律藏与法藏 律的最初型，已难考见，近世学者则以巴利藏律，以及北传汉文系的僧　律，比较近古。有人以为，律藏初出时分比丘及比丘尼两大纲，每纲各分毗尼、杂跋渠、威仪法之三类；因此，古本的比丘戒经内容，也仅有四波罗夷、十三僧伽婆尸沙、二不定、三十尼萨耆波逸提、九十二波逸提、四悔过，共为一百四十五戒，众学法应属威仪类，七灭净，应出于杂跋渠类，非属毗尼类。现在的二百五十戒，显系后人为了学习的方便，而将众学法及七灭诤法，附加在戒经之后的。有人认为，在阿育王的碑刻中，已有“毗奈耶中，最胜法说”的记载，以之推知，于阿育王之前，已有了定型的律藏。实则根据上座部特重视戒律的原则判断，第一结集时，必已完成了律藏的初型，那便是传说中的八十诵律，并为后来根本部分裂为上座及大众二部的律藏所依。部派佛教则多数各有其律。现存的律藏有六部：

一、南传上座部的Ｖｉｎａｙａｐｉｔａｋａ，巴利文。

二、大众部的摩诃僧祇律四十卷，东晋佛陀跋陀罗共法显译。

三、化地部的五分律三十卷，刘宋佛陀什共智胜译。

四、法藏部的四分律六十卷，姚秦佛陀耶舍共竺佛念译。

五、摩偷罗有部的十诵律六十一卷，姚秦鸠摩罗什译。

六、迦湿弥罗有部的根本说一切有部毗奈耶五十卷，唐义诤译。

上座部应先于大众部，可是南方的上座部，实是上座部中偏于大众部的分别说系之一支，故仍较僧祗为后出，其他四部也属上座的分部所出，上座根本部的律藏，今已无从求得了。

圣典的另一重要部分，是法。据近人研究，法的递演，经过三期而后大定：①集佛陀的言行为九部经（九分数）。②演九部经为四阿含。③依四阿含而立杂藏。由杂藏而出大乘藏、禁咒藏，那是大乘的范围了。

九部经与十二部经 佛灭后，弟子们取佛的言行，依其性质，类集为九部。那就是：

一、修多罗（Ｓｕｔｒａ）：即是散文的说法，通称为长行。

二、　夜（Ｇｅｙａ）：以韵文重将所说散文的内容颂出，通常译为应颂或重颂。

三、伽陀（Ｇａｔｈａ）：说法时全以韵文宣出，译作孤颂或讽诵。

四、尼陀那（Ｎｉｄａｎａ）：记述佛及弟子的事迹、始终、本末，因以事缘常为说法之助缘，故译为因缘。

五、阿　陀那（Ａｖａｄａｎａ）：以譬喻说法，或凡因事而兴感，皆名譬喻。

六、　多伽（Ｊａｔａｋａ）：佛陀自说过去世的因缘，兼及重为弟子们的宿行，故称为本生。

七、伊帝目多伽（Ｉｔｊｖｒｔｔａｋａ）：叙述古佛的化迹，故称本事。

八、阿浮达摩（Ａｄｂｈｕｔａ－ｄｈａｒｍａ）：明佛及弟子种种不思议的神迹奇行者，故称未曾有，新译为阿毗达磨。

九、优波提舍（Ｕｐａｄｅｓａ）：对于甚深而简要的法义，用问答方式来解说，故称为论义，后世的论藏，即脱胎于此。

在这九部经中，以南三部为最古而最近于原形佛典，故与今之杂阿含经相当，杂阿含经已多所虽演变，仍可见出其旧貌。因为释尊的法义的教授，最先类集为修多罗、　夜、伽陀的三部经；法藏杂阿含的杂，与律藏杂跋渠的杂，其意相同，随其义类之相应者而鸠集成编，所以，杂为相应之意，仍为原始结集的旧制。

至于第四部因缘至第八部之未曾有，此五部为释尊景行之类集，性质与前三部大大不相同。实则九部经的后六部，即由前三部中裂出，初次结集时，是否已有九部之名，乃为近世学者置疑。

再说十二部经之名，根据“大智度论”卷三十三，则于以上九部之外，加上优陀那（Ｕｄａｎａ）即无问自说、毗佛略（Ｖａｉｐｕｌｙａ）即方广、和伽罗（Ｖｙｑｋａｒａｎａ）即授记。可是根据小乘经律的考察，授记部是佛弟子因闻修多罗与　夜而证果者，即别出授记一部。方广部与大乘的方等、方广有关，乃是深法大行的综合。至于优陀那，异名很多，内容不一，大致是后人搜罗的种种有关法义精要的小集子，后来的杂藏，大抵由此而来。

然而，别以杂藏为后出，其中确有最古之部分，例如法句、义品、波罗延，均可于优陀那（即邬陀南）之小集群中，它们却是很古的，虽其现存的内容，未必全是最古的。

四阿含与五阿含　阿含是梵语，新译为阿笈摩（Ａｇａｍａ），义为法归，有万法归趣于此而无遗漏的意思。用巴利语，则名为尼柯耶（Ｎｉｋａｙａ），其义为集或部。因为南传巴利文藏所用语文，接近佛世所用的俗语，故一般为南传五尼柯耶，较之北传根据梵文译出的四阿含，更富于原始色彩，所以近世学者于原始资料的采证也多喜用巴利文圣典来校勘。尤其南传五尼柯耶是由一部所出，北传译成汉文的四阿含，所属的部派则不一。

据研究，一切有部有杂、长、中、增一，共四阿含，今存杂含及中含；化地部加杂藏，成五阿含，今均不存；法藏部亦有五阿含，今仅存长阿含；大众部也有五阿含，今仅存增一阿含；南传有巴利语的五尼柯耶。

汉译的四阿含经，据宇井伯寿“印度哲学研究”第二说，便是将有部的杂阿含、中阿含，加上法藏部的长阿含及大众部的增一阿含而成。至于汉文别译的杂阿含，是属于饮光部。其他存于四含中的别译很多，亦属于许多不同的部派。汉译四阿含经，若与南传的五尼柯耶比照，则为：

一、北传中阿含经，二十二卷三十经；南传长部（Ｄｉｇｈａｎｉｋａｙａ），分为三品三十四经。

二、北传中阿含经，六十卷二二二经；南传中部（Ｍａｊｊｈｉｍａｎｉｋａｙａ），分为十五品一五二经，其中有九十八经完全北比传一致。

三、北传杂阿含经，五十卷一三六二经；南传相应部（Ｓａｍｙｕｔｔａｎｉｋａｙａ），分为五品二八八九经。

四、北传增一含经，五一卷千经以上，南传增支部（Ａｎｇｕｔｔａｒａｎｉｋａｙａ），分为一七二品二九一经，觉音以为其有九五五七经。

五、南传小部（Ｋｈｕｄｄａｋａｎｊｋａｙａ），大小十五经，其中主要

的有六种：①法句（Ｄｈａｍｍａｐａｄａ）相当汉译的法句经及法句譬喻经。②自说经（Ｕｄａｎａ），此即优陀那，汉译中没有。③本事（Ｉｔｉｖｕｔｔａｋａ），相当汉译的本事经。④经集（Ｓｕｔｔａｎｉｐａｔａ），相当汉译的义足经，即是古之义品、波罗延等。⑤长老、长老尼偈（Ｔｈｅｒａ－ｔｈｅｒｉ－ｇａｔｈａ），汉译中无。⑥本生（Ｊａｔａｋａ），相当汉译的生经。

由此比照，可见北传虽仅四阿含，但是南传的小部及第五尼柯耶中的大部分，汉译已有，唯其内容稍有出入而已。

四阿含与杂藏 四阿含的得名：①杂阿含，即随事义之相应者如修多罗、夜、伽陀等类别而编次之，例如处与处相应为一类，界与界相应又为一类，故南传称为相应部，其义相应而文则杂碎，故名杂阿含，非如“开元释教录”解“杂糅不可整理”之意。②中阿含及③长阿含，乃是以篇幅的长短得名，经文不长不短者名中阿含，经文很长，则名长阿含。④增一阿含，是以数字相次而集经，一而二，二而三，一一增加，乃至多法，故名增一。

杂藏的性质，或为四阿含所未收，或自四阿含中集出。而其多数为优陀那的小集，或为本生等的传说。其源本佛说而为阿　含所未集者，故别品谓之杂藏。

此与阿育王时的佛教大势有关，当时西系上座之深入西北者，尊杂阿含；西系之别为中系（分别说系）者，尊长阿含；东系的大众部则尊增一阿含。三系所持异见互见。然而中系的目犍连子帝须，态度温和，似从东系之合作，故在主持第三次结集时，分别取舍东、西各系之善，并对于优陀那小集、和本生等传说，虽有小异，亦视为可以存留，故集为第五杂藏，附于四阿含之后。这也就是南传五尼柯耶之末的小部了。

四阿含的类集成编，时地虽不详，但依各派均共许四阿含为原始圣典的情形来判断，其成立当在七百结集之前，唯亦未必即是第一次结集时就已出现。从四阿含的内容推定，杂含最先，其次中含，再次长含及增一含；因其凡一事而并见于四阿含中的，杂含叙述，简洁平淡，中含犹相近，到了长含及增一，便化简洁为漫长，变平淡成瑰奇了。杂含是将佛世的法义，化繁为简提纲挈领的摘要，到后来，便又将那些纲领，化简为繁，敷演成为组织性及辩论性、思惟性的作品，似乎这也算是恢复原貌的工作，于对外宏化的效能而言，是有必要的。

第四章 阿育王与大天

第一节 阿育王的事功

佛教分裂与阿育王 佛教经过第二次结集之后，在对律的态度上，虽已分成上

座大众的两部，在教团的义理上，尚未有显著的对立现象。但到阿育王的时代，则已从律制的争执发展为义理的辩论，而且进步自由的大众部，已在中印度取得了优势，根据上座部一切有部分“大毗婆娑论”卷九十九的记载，把阿育王牵了进去，说阿育王党同贼住比丘大天的一派，把上座长老们的意见忽视了，所以逼使上座们进入了西北印的迦湿弥罗，与中印的进步派分疆教化。

这虽是上座有部的一面之词，但从深一层考察，摩羯陀地方始终是自由思想的温床，保守派的不受多数人的欢迎，当是可能的，进步派因合于时流为众所归，并受到国王的取决多数派而保护之，也是情理之常。

印度的王统 阿育王即是阿输迦王（Ａｓｏｋａ），他是孔雀王朝（Ｍａｕｒｙａ Ｄｙｎａｓｔｙ）的第三位君主，印度是个文明悠久的古国，印度之有信实的年代可考，却在阿育王的孔雀王朝开始。

因此，在未介绍阿育王以前，先略介印度的历代王统，以观印度史事演变的梗概。

一、摩柯三摩多王统：这是最早的王朝，散见于四分律、有部律破僧事、佛本行集经、众许摩诃帝经、起世经、长阿含经、彰所知论等九种经律中，各传王名不一，且亦没有时间的记载。

二、月统（Ｃａｎｄｒａｖａｍｓａ）：见于印度神话辞书。

三、日统（Ｓｕｒｙａｖａｍｓａ）：见于印度神话辞书。

四、苏修那迦王统（Ｓａｉｓｕｎａｇａ Ｄｙｎａｓｔｙ）：这是孔雀王朝以前的摩羯陀国，也可以算是正史启蒙时期，相当于西元前六七百年或四五百年顷。见于佛经中的十六大国，即在这个时代。但其每一王的年代，仍然不易清理。

五、孔雀王统（Ｍａｕｒｙａ Ｄｙｎａｓｔｙ）：约在西元前四世纪至二世纪顷。此期间佛教大盛。

六、熏迦王统（Ｓｕｎｇａ Ｄｙｎａｓｔｙ）：约在西纪前一百八十年顷至八十年顷。第四王补砂密多罗初年，中印有法难，南北印的佛教转盛。

七、迦纳婆王统（Ｋａｎｖａ Ｄｙｎａｓｔｙ）：仅四十多年。

八、案达罗王统（Ａｎｄｈｒａｂｈｒｊｔｙａ Ｄｙｎａｓｔｙ）：西纪前二二〇年至二三六年。

九、贵霜王统（Ｋｕｓｈａｎ Ｄｙｎａｓｔｙ）：此时印度的南方为案达罗，北方为贵霜，这是大月氏的一族，其有最著名的统治者便是迦腻色迦王。马

鸣、龙树、提菩、达摩多罗、诃梨跋摩、弥勒等名德，均出此时代。为西纪前数十年至第三世纪之末。

十、　多王统（Ｇｕｐｔａ　Ｄｙａｎｓｔｙ）：西元四世纪初至六世纪初的时代，无著、世亲、罗什、象贤、坚慧、觉音等均为此时期人。并有那烂陀寺的创建，密教亦开始渐盛。中国的法显此时赴印，安慧、陈那、清辨、护法等，也在这一阶级出现。

十一、戒日王统（Ｖａｒｄｈａｎａ音译伐弹那）：约当西元第六世纪初至第七世纪中叶。此时有龙智盛化密教，月称在中印大宏空宗，玄奘西游，法称再兴因明。

十二、波罗王统（ｐａｌａ　Ｄｙｎａｓｔｙ）：这个王朝并非直接继承戒日王朝而来，然亦颇信佛教，此时密教特盛。

以上王统，多依摩羯陀为中心而予介绍的。因为印度王统太繁杂，　能举其大要。

戒日王朝以后，印度王邦林立，王朝叠起，到了西元十二世纪，回教入侵而王朝覆灭，佛教亦因之而在印度绝灭，这已到了中国南宋宁宗的时代。佛教起于印度，垂一千六七百年而亡，原因何在？到本篇十二章中再说。

阿育王其人 孔雀王朝的先世系统不明，但其不是纯粹的雅利安人则无疑，有人说阿育王的祖母是贱民阶级出身。在西纪前三二三年，阿育王的祖父旃陀罗掘多王（Ｃａｎｄｒｏｇｎｐｔａ）创立王业，经第二代宾头沙罗王（Ｂｉｎｄｕｓａｒａ），到第三代阿育王即位，是西纪前二六八年，这是根据南传善见律，岛史、大史、缅甸传说的记载，唯迄目前，阿育王即位之年代，尚有学者在努力考订中。（参见十九页）

据传说，阿育王生得很丑，性格顽劣，很不得父王的欢心，适巧北印度的德叉尸罗（Ｔａｋｋａｓｉｌａ）地方发生变乱，宾头沙罗王即派他去平乱。这是有意送他去死的，所以军队的武器装备都很差。想不到智勇兼长的阿育王，竟然达成了这个任务，做了那里的总督，因此深受朝臣的拥护，等待父王一崩，他就杀了很多的兄弟，自己掌握了政权。大概是因基础未稳，故到四年之后，在他二十五岁时，始行灌顶即位的大典。依传说他有一〇一个兄弟，被他杀了九十九个兄弟，只留一个帝须未杀。但从当时所刻的　文中，尚有述及他与各兄弟间的情形，可见传说之不足全信。

据传记所载,他的父王是受他胁迫而死,掌权后大杀昆仲,又置地狱之刑以处置

人民,同是征伐南方的羯　伽国（Ｋａｌｉｎｇａ）即今之阿里沙省（Ｏｒｉｓｓａ），屠杀无算,所以他有一个“暴恶阿育王”的臭名。

据研究,阿育王归依佛教,可能是在征伐羯　伽的前一年;当他见了征伐杀戮的惨状之后,便大生悔心,回来后即亲近僧伽,修持佛法,并以轮王政治的理想自许,以和平的正法来建设繁荣安乐的社会,近代由大磨崔法　第十三章中,也发现阿育育曾有:“依法胜,是为最胜”的诰谕。

阿育王与佛教 从此之后,阿育王的言行,均与佛教有关,研究阿育王的资料,除了梵文的阿育王譬喻（Ａｓｏｋａｖａｄａｎａ）汉译的阿育王经及传等之外,近代学者所注重的尚有:①磨崖法　七处,分为甲篇十四章,乙篇二章。②石柱法　六处,甲六章,乙一章、丙二章。③小石柱法　四处,四种。④小摩崖法　,甲七处三种、乙一处一种、丙一处一种。⑤石板。

此等古物是于西元一三五六年以后即被逐渐发现,到了一八三七年以后,始由甫林切补氏（Ｊ．Ｐｒｉｎｓｅｐ）陆续发现,而根据语源学并得到梵语学者的协助,译成了英文。

根据大磨法　一至四章、十一章,及石柱法　五章、七章等的记载,阿育王在即位后曾特赦囚犯二十五次,每年开无遮大会一次,此外,禁杀生、行布施、植树、修道路、凿井、造佛寺、并建佛塔,遍及全国。又说立正法大官（Ｄｈａｒｍａ Ｍａｈａｍａｔｒａｓ），巡回各地以宣扬正法,广施仁政,爱护万民。阿育王曾亲自巡礼佛迹,到处竖立石柱,刻　纪念。此等石柱现尚有部分残存,已成为印度当做古文物的珍宝,收藏保护。阿育王爱护动物的遗类,在印度迄今不衰。

又从　令的刻文中证实,阿育王曾派遣正法大官至外国宏化,见于法　中的有希腊五王国:叙利亚、埃及、马其顿、克莱奈、爱毗劳斯。此一地域是后来耶回二教的发祥地,佛教给他们的影响,可以想见。向东方则派到柬埔寨。根据佛教教义,以宣扬和平的重要,增进国际的亲善。

因此,史家每以罗马的君士坦丁大帝之拥护基督教,来此拟阿育王之拥护佛教。实则颇为不当,君士坦丁不容忍异教，且其目的是一种政治的手段;阿育王却在石刻的　令中告谕人民,不得诽嗤邻人的信仰,印度教有名的摩　法典,也即在此时成立;宗教的容忍乃被视为当然;其宏扬佛法,乃纯出于敬信佛教而奉行仁民爱物的正法。

当时印度的版图之大,堪称世无其匹,东部边界到达孟加拉湾,北言的尼泊尔及克会米尔两个王邦,亦入其统辖范围,南部疆界扩展至波娜河（Ｐａｎｎａ　Ｒｉ

ｖｅｒ）即今之海德拉巴省以南的吉斯特那河,西达阿拉伯海,西北则抵达今日阿富汗境内的一部分。

据“善见律毗婆沙”卷二说,阿育王即位第十七年,请目犍连子帝须（Ｍｏｇｇａｌｉｐｕｔｔａ2 Ｔｉｓｓａ）为上座,于华氏城（Ｐａｔａｌｉｐｕｔｔａ）召集长老一千人,从事第三次结集,费时九个月。又据说南方巴利藏的“论事”（Ｋａｔｈａｖａｔｔｕ），即是此次华氏城结集的具体成果。

结集之后,阿育王即派遣了大批的传教师,分赴各地宏传佛法。据善见律毗婆沙卷二所载,他们的领导者及其所到的地方如下:

一、末阐地（Ｍａｊｊｈａｎｔｉｋａ），派至 宾、犍陀罗（Ｋａｓｍｉｒａ2 Ｃａｎｄｈａｒａ），即今北印之克什米尔等地。

二、摩诃提婆（Ｍａｈａｄｅｖａ），派至摩醯娑漫陀罗（Ｍａｈｉｓａｋａｍａｎｄａｌａ），即今南印之卖素尔等地。

三、勒弃多（Ｒａｋｋｈｉｔａ），派至婆那婆私（Ｖａｎａｖａｓｉ），今地未祥,或云在南印。

四、昙无德（Ｙｏｎａｋａ2 Ｄｈａｍｍａｒａｋｋｈｉｔａ）．派至阿波兰多迦（Ａ ｐａｒａｎｔａｋａ），即今西印之苏库尔以北。

五、摩诃昙无德（Ｍａｈａｄｈａｍｍａｒｋｋｈｉｔａ），派至摩诃刺陀（Ｍａｈａｒａｔｔｈａ），即今南印之孟买。

六、摩诃勒弃多（Ｍａｈａｒａｋｋｈｉｔａ），派至臾那世界（Ｙｏｎａｋａｌｏｋａ），即今阿富汗以西。

七、末示摩（Ｍａｊｊｈｉｍａ）、迦叶波（ｋａｓｙａｐａ）,派至雪山边（Ｈｉｍａｖａｎｔａｐａｄｅｓａ）即今尼泊尔一带。

八、须那迦（Ｓｏｎａｋａ）、郁多罗（Ｕｔｔａｒａ），派至金地（Ｓｕｖａｎｎａｄｈｕｍｉ）,即今之缅甸。

九、摩晒陀（Ｍａｈｉｎｄａ）等,派至师子国（Ｓｉｈａｌａｄｉｐａ），即今之锡兰。

由此可见,佛教在阿育王时代,即已成了世界性的宗教。至以佛教的教化,沟通了亚洲、非洲乃至达于欧洲的边缘,负起了洲际的和平使命。

甚至有人以为,历代三宝记所说,秦始皇时代到达中国的西域沙门舍利防等十八人,虽其传说无徵,却与阿育王的时代相当,或即也是受到阿育王派遣的一支传教师罢。（“印度之佛教”五章三节）

阿育王对于佛教的功劳极大,对于印度历史的供献至钜,所以有了一个“ 正法阿育王”（Ｄｈａｒｍａ2 Ａｓｏｋａ）的美称。但他所建的伟大寺院,现均无一幸存。其所建　堵波,玄奘所见不下五百,现所发现者，　有二处,一为桑　（Ｓａｎｃｈｉ）之一聚,一为婆而尔呼特（Ｂｈａｒｈｕｔ）之塔。其所建石柱或石幢,玄奘见有十六处,现只有九处了。

两个阿育王 据南方所传,佛灭百年,毗舍离七百结集,是在迦罗阿育王（Ｋａｌａｓｏｋａ）时,从此分为大众上座二部,第三结集则在佛灭二百二十年顷的正法阿育王时,是为贼住比丘起诤而行结集,从此以后,即由大众部分出东山等六部。

但以北传所记,佛灭百年有毗舍离七百结集,国王为谁则不明,佛灭百十六年后（十八部论谓百十六年,善见律毗婆沙卷一谓佛灭百十八年后阿育王统领阎浮利地），因大天五事之诤而分为大众及上座两部,乃为阿育王时;佛灭二百年满,因大天五事之诤,嗣后大众部分出东山等三部。

因此,南传有两个阿育,北传只一个阿育。南传的第一个迦罗阿育的年代,则相当于北传的十八部论等所说的阿育王。南传的第二个阿育是第三结集的中心人物,第三结集也是出于南传的记载,他却比北传的阿育晚了一百多年,北传大毗婆娑论卷九十九,也明白地说:“ 时国王阿输迦,当于大天,款悉杀上座部之圣僧,故彼等去而往迦湿弥罗国 ”。玄奘西城记卷三,也有类似的记载。此两说均谓在佛灭后第一百年的事。故此实为佛教史上最难清理的问题。

若细加考察,阿育王时的论诤是有的,但也未必就偏于大天一派的进步思想,依善见律的记载,阿育王请目犍连子帝须为上座,选择了一千位够资格的比丘,评议论诤的谁是谁非,帝须被迎自阿　河山中,他是波利东系—上座部分支的人物,即是以上座部的立场而同情大众部的思想的分别说系,他之不为极端上座部所满意,乃是可能的。他对大人部的思想,作有分际的认可,也必是事实。此次之称为结集,并且费了九个月,想必是从教义上作了广泛的讨论。但这年代,决不如南传所说的,在佛灭二百二十年顷。何以有此记载,则可能与北传在二百年满时的僧团为五事诤论有关。

至于南传将阿育王分为两个,迦罗阿育,义为黑阿育,黑在佛教多用作恶的意思,例如白业黑业,即与善与恶同义。所以,南传用迦罗阿育代表未信佛前的暴恶阿育王（此在北传阿育王经,称为旃陀阿育）,又用达磨阿育代表实践了佛化的正法阿育王。若此说可信,则百年之隔的两位阿育王之谜,便可揭开了。

此一见解,亦为日人狄原云来氏,以及我国的印顺法师所采取,其可信的程度如

何,则尚可作进一步的研考。

第二节 部派佛教与大天

何谓部派 部派犹如中国的宗派,是由持论观点的不同而 各别分立,有的则系出于性格及趣味的相投或相异,便自然地形成道义的结合或者思想的对立 。

因此,部派佛教的成立,固在佛灭后百年顷,其远因却在佛陀时代已经出现。例如杂阿含经卷十六第四四七经,一共列举了十三位大弟子,他们各有众多比丘于近外经行:上座多闻者近于侨陈如,头陀苦行者近于大迦叶、大智才者近于舍利弗、神通大力者近于目犍连、天眼明彻者近于阿那律、勇猛精进者近于二十亿耳、为大众修供具者近于陀骠、通达律行者近于优波离、辩才善说法者近于富楼那、多闻总持者近于阿难、分别诸经善说法相者近于迦旃延、善持律行者近于罗 罗、习众恶行者近于提菩达多。增一达阿含经卷四六放牛品四九之三,也说:“人根性近,各各相似,善者与善者并,恶者与恶者并。”

唯在佛世,尚无门户的分立,第一次结集时,始见门户的徵候,七百结集后,便分成两部,到阿育王之后,大人部再次分裂。此次分裂,在年代上,南传与北传的资料,虽相差百年,大众部的再分裂,却是相同,而且与贼住比丘的起诤之说也相似。其中的关键所在,便是大天。

两位大天 大天的梵名摩诃提婆（Ｍａｈａｄｅｖａ）,他的事迹见于异部宗轮论、十八部论、部执异论者,均谓佛灭二百年,有外道名大天,于大众部中出家,住支提山,亦名制多山,于摩诃僧祗部中复建立三部。又见于大唐西域记卷三,说大天是在佛灭后第一百年,阔达多智,幽求名实,潭思作论,理违圣教,无尤王（阿育王）不识凡圣,同情所好,党授所亲,并谋屠杀上座圣僧,以至罗汉们用神通逃避到迦湿弥罗去了。另在有部的大毗婆沙论卷九十九,对大天的攻击更甚,说他淫其生母、杀阿罗汉、又杀其生母,共犯了三项无间罪业;又指责他引起诤论的五事妄言。

这均出于上座有部的传说,事实则未必如此。两个大天相距也是一百年,可惜在大众部方 面没有留下可资参考的史料。按诸实情,那位被指为犯了三无间罪的第一大天,即是后来被称为外道于大众部出家的大天,有部与大众部,在见解上站于不两立的立场,所以对他有犯了三无间罪的指控。

实际上,大天是当时时代思想的先觉者,虽受上座耆宿的攻击,却为多数的大众所拥护。阿育王的王子摩晒陀出家,奉分别说系的帝须为和尚,以有部的末阐提为具足戒阿 梨,以大众部的大天为十戒阿 梨（善见律毗婆沙卷二）。足见可育王

并未偏党那一方,大天也非如有部所传的那样罪恶。更非如传说,阿育王时佛法隆盛,供养丰厚,诸多外道为了衣食而入佛教出家,是为“ 贼住 ”,并起纷诤,阿育王乃集众检校,然其尚有三百个聪明的外道,通达三藏,无何,乃令他们另住一处,其中即有一人名叫大天,住于制多山,再与大众部议论其五事,便又分大众部为三部。

这些传说,颇不易监别其真伪,但我们可以确信,大天不是贼住比丘,也不是被阿育王放逐别住的人物,因为他既是阿育王的儿子摩晒陀的阿　梨（规范师）,他之率众前往制多山——或即是奉命至摩醯娑漫陀罗（即今之卖索尔）,也同末阐地等其他八位大德之派往各地宏化,是一样的性质。

大天五事　大天五事是大众部与上座部公开决裂的重点,在阿育王时即作明确的诤论,大天大概是佛灭百年左右的人。到第二百年,大众部重论五事,五事系由大天而来,未必大天本人又在此时参与其事;因诤论大天五事而以为大天也出现于佛灭二百年时,想是出于误传。

什么是大天五事?这是关于阿罗汉的身心圣境的五椿事,有部的大毗婆娑卷九十九,说大天自己未证阿罗汉而说已证阿罗汉果,并且（鉴定）记别他的弟子也证了阿罗汉。罗汉已经离欲,但他在夜眠中,仍有遗精的事;弟子们受了证果的记别,弟子中自己却有不知自己证四果的;被大天记别证了圣果的弟子,却仍然有疑惑;弟子虽被记别证了阿罗汉果,却并不知道自己 已经入了圣果;罗汉应有解脱之乐,大天却常于夜间自喊苦哉苦哉。以此事衡量大天,就被称为五事妄言。

根据有部的看法,①大天是思惟不正而失不净（遗精）。②大天是为讨好弟子而乱作记别,说弟子已证四沙门果。③罗汉既依无漏道断了一切疑惑,罗汉何以尚有疑惑?④罗汉有圣慧,岂会不自知入了罗汉果位?⑤无漏圣道,应依加行而现起,岂会以言声“ 苦哉苦哉 ”为圣道生起之原因?所以证明此为大天的五事妄言。

可是,大天却将其所唱的五事编成一偈,向弟子们广为宣扬:余所诱无知　犹豫他令入道因声故起　是名真佛教

五事非妄言　大天对其所倡五事的理由是:

一、余所诱:罗汉虽无淫欲烦恼而漏失不净,却有恶魔将不净置于罗汉之衣。

二、无知:无知有染污及不染亦二种,罗汉尚未断尽不染污之无知。

三、犹豫:疑有随眠性的及处非处的二种,罗汉未断尽处非处之疑惑,虽为独觉圣者,尚有此惑。

四、他令入:罗汉亦唯依人记别,始识自己是罗汉,便如智慧第一的舍利弗及神通第一的目犍连,亦依佛陀授记而始自知已解脱。

五、道因声故起:至诚唱念苦哉,圣道始可现起。此当与四圣之苦谛有关,观苦、空无常、无我,即是圣道。

若以五事的本质而言,殊难论断其为妄语,例如罗汉离欲是属于心理的,生理上未必就与凡夫不同,况不净之遗失,有梦遗,也有无梦而遗,有染心遗,也有因病而遗。男人的遗精犹女人的月信,从律部看,佛世男罗汉有因风病而与阳,竟遭淫女奸淫的;亦有罗汉尼仍有月信来潮而须用月经布的。若根据原始教理推论,大天五事,无一不可成立,有部论师不究实际,以人废言,党同伐异,似不足取。

何况,大天五事,亦未必出于大天的独创,在南传的“论事”中,传有五事;北传的真谛三藏及西藏传的论说中,亦各传有五事;所释则不尽相同。所以,近世的学者之间,有人以为,此五事乃为大众部本末各部的共说,大天不过是将之集为一类,用偈诵出而已。

若加考究,罗汉果位,确非常人可以躐等。然至后世,将罗汉境界理想化高越不易企盼,则似由于部派间的高扬而形成。审察佛世的罗汉,似尚未至如此高越的程度。

第五章 部派佛的分张

第一节 分系及分派

四众 分派之因,多系思想的不同而起,这在前章已说到了一些。到了阿育王时,分派之说却是“四众”而非二部。异部宗轮及部执异论(此二论为同 本异译),均说僧众破为四众。

西藏传的调伏天及莲华生等,也说佛灭百十六年,佛弟子以四种语言诵戒,乃分为四派。一切有部以雅语诵戒,系承罗 罗的学统;大众部以欲语诵戒,系承大迦叶的学统;(犊子系的盛行者)正量部以杂语诵戒,系承优波离的学统;上座部以(中印方言)鬼语诵戒,系承大迦旃延的学派(并见于西藏布顿所者的教史 Ｈｉｓｔｏｒｙ ｏｆ Ｂｕｄｄｈｉｓｍ ｂｙ Ｂｕ2 ｓｔｏｎ）。

玄奘所译的异部宗轮论,所云四众,是指:一、龙象众,持律者如优波离之学徒也。二、边鄙众,破戒者为大天之流也。三、多闻众,善持佛语诸经者如阿难之学徒也。四、大德众,诸大论师如富楼那之学徒也。

此等分派之说,未必正确,然其至少亦可说明因了语言、地域、师承的关系而有派别之出现。

四大派与三大系 部派佛教的系统清理,是最令人头痛的问题,但用科学的方法

来予以查考,仍可得出一个条理。要据印顺法师的研究,他们把部派佛教分成四派、三系、二部、一味,其表现如下:

一味的佛教—上座部—上座系——

犊子部

说一切有部

分别说系—上座分别说部

大众部——大众系——大众部

这是部派佛教的基础,由根本佛教,分成上座与大家两部、上座部东系的一支分别取舍上座及大众两部的思想,立足于上座部却颇同情并吸收大众部的一分进步思想,所以成为分别说系。西系的上座部由于僻处西北印的迦湿弥罗,不与东方接触,所以发展成为独立的有部思想;后来内部思想有了歧见,又再分裂。据大众部所传,后来的红衣(锡兰锏　)部、法藏部、饮光部、化地部,均属分别说系。它们不是极端的反大众部者,后来大众部转出为大乘佛教,分别说系的圣典,多少亦有这种倾向,例如法藏部(昙无德部)出现较晚,该部所属的四分律,被我国的道宣律师,视为通于大乘,也有其远因存在了。

枝末的分裂 所谓枝末分裂,即是由大众部及上座部的再分裂、又分裂、由此,二部、三系、四部、十八部、二十部,南传的则称为二十四部,便陆续出现了。

在北传的资料中,说到部派分张的有:西藏所传跋贝耶（Ｂｈａｖｙａ）的教团分裂详说;汉译的文殊问经、舍利弗问经、十八部论、部执异论、异部宗轮论;南传的有大史;大众部有清辩造的异部宗精释。据木村泰贤说,关于部派分裂,共有八种不同的传说。

其中以南传的大史,汉译有部的秦译十八部论、陈译部执异论、唐译异部宗轮论,和大众部的异部宗精释为重要。另有正量部所传的亦足参考。

本书因为西藏传、文殊问经及舍利弗问经的分派,与有部说大同,故从略,有部三论则以异部宗轮论为代表。兹列四表如下:

一、南传分别说系上座部的大史第五章所传：& 大众部—牛家部—说假部

多闻部

一说部

制多部（案达罗派）

注：大众上座诸派，于佛灭百至二百年间分裂，雪山裂以下，则在大众部上座部诸派以后分裂。

上座部—化地部—有部——饮光部——说转部——经部
法藏部
犊子部—法上部
贤胄部
六城部
正量部
后代印度分裂—雪山部
王山部
义成部
东山部
西山部
金刚部
锡兰部派—大寺派
无畏山寺派
法喜派
　陀林寺派
海 部

　　二、北传上座系有部的异宗轮论所传：

，１大众部—，２一说部，３说出世部，４鸡胤部—第一分裂——在佛灭后二百年中，５多闻部——第二分裂——在佛灭二百年中，６说假部——第三分裂——在佛灭二百年中，７制多山部，８西山住部，９北山住部—第四分裂——在佛灭后二百年满时

，１上座部－雪山部
　第一分裂在佛灭后三百年中
　　↓，２说一切有部，３犊子部－，４法上部，５贤胄部，６正量部，７密林山部2 犊子部为第二分裂在佛灭后三百年中。其下四派为第三分裂，亦在佛灭后三百年中

，８化地部—，９法藏部—化地部为四分裂在佛灭后三百年中。法藏部为第五分裂，亦在三百年中，１０饮光部—第六分裂在第三百年之末，１１经量部—第七分裂在第四百年初

　　三、大众部系的清辩所造异部宗精释所传：

大众部—根本大众部
东山住部
西部山了
王山住部
雪山部
制多山部
义成部
牛家部
上座部—说一切有部根本说一切有部
经量部
犊子部—正量部
法上部
贤胄部
六城部（密林山部）
分别说部—化地部
饮光部
法藏部
铜　部

四、正量部所传：

大众部——本末六部，同分别说系所传，唯以鸡胤称牛家，并以制多山为牛部所出上座部——切有分别说—红衣
多说
法藏
饮光
师长
雪山
犊子—大山—法胜
肾道
正量

分部的推定 从以上列表看来，可谓洋洋大观，但是各说互有出入，究研以何为准，论者意见也不一致。因为各派均以自家的立场并欲提高自家的出身而作部

派之间的说明，所以吾人不应尽信某一家之言，亦不应尽弃某一家之言，唯有集各家之言以作审察推论，始可得到近乎可信的史实之真貌。至于如何审察推论，就要靠我们的智慧来判别了。

就大致上说，各家所传者，多以自宗列为基础的古部。分列说系的，自以为是上座部的本部，说一切有部的，也以自宗为“根本”部，这是主观的说法，故对上座部分派次第，宜以大众部其传的较可信，因其站在客观立场，不必加入自宗的成立。

现举印顺法师的“印度之佛教”六章二及三节，一说一切有部为主的论书与论师之研究的序论所见者，介制如下：

大众部－第一期分裂三部一说部

说出世部

鸡胤部在王舍城北之央掘多罗区

第二期由鸡胤部分裂二部－多闻部

说假部－在佛灭后二百年顷，并以释尊及

门住定弟子从雪山来而分部

第三期由制多部分裂多部东山部

西山部－佛灭二百年满已，大天系的学者

，因环境及当地文化的影响，分出几个部派

上座部—犊子部—正量部

法上部（法胜）

贤道部（肾胄）

六城部（大山、密林山）

一切有部—说转部(为本计)—

经说部(为末计即譬喻师)

雪山部

分别说部—（赤）铜　部（传于锡兰者）

法藏部

饮光部

化地部

上面的推定说，是以众说一致者为定说，各说互异者则参考其客观的方面来推论，并稽核其宗说之特质及先后相互之间关系为准绳，所以是比较可取的，它

的理由则请参阅原著，本书以篇幅所限故从略。

第二节 部派的思想

究竟有几部 部派，大致是以各自所依的见解而分裂，相传是十八部，加上大众部及上座部的根本部，则成为二十部，但在现有的资料中，唯有上座部系的说一切有部及经量部的遗产最丰富，它们有许多部论典，可资呈入的研究、其他部派的思想，也是藉着有部论典中的间接叙述，而得到一些概念。特别是大众部，它虽分有本末九部，它的论书是少得几乎没有。

说到律，我们必须知道，部派佛教之中，有的重视戒律，有的则对戒律不作争论。重视戒律问题的部派，为了所持意见的不同，便依根本律的解释而形成他们自己的律藏：对戒律不作争论的部派，虽在某种意见上不一致，但仍采用他们根本部的律藏，作为僧团生活的依据。

因此，传说中的二十部，既没有二十部派的经论留下，也未必就有二十部派的律藏留下，实际上也不一定真有二十个部派，若细分析，又未必仅仅二十个部派。可是，二十部是北传佛教的通说。

律分五部 从律藏的分裂而言，通常是说“律分五部”，律分五部的传说，也有三类：

一、大集经所传：昙摩 多、萨婆帝婆、迦叶毗、弥沙塞、婆蹉富 。

二、萨婆多部的师资所传：昙无德、摩诃僧 、弥沙塞、迦叶维(遗)、犊子。

三、僧 律私记、舍利弗问经、大比丘三千威仪、佛本行集经等所传：昙无德、弥沙塞、迦叶遗、萨婆多、摩诃僧 。

在此三类传说之中，大致相似而略有出入，据印顺法师的意见，是以第三说最能见其古意。到于今日传存的六部律藏，本书已在三章四节中介绍。

何时分裂 各部派究于何时分裂，传说也不一致。近代学者之中的望月信亨博士，在其“佛教大年表”中假定了如此的几个上座部派：

说一切有部：佛灭后第三百四十五年(西纪前一四一年)。

犊子部：佛灭后第三百八十五年(西纪前一〇一年)。

法上部、贤胄部、正量部、密林山部、相继自犊子部即出；化地部从说一切有部分出，法藏部又从化地部分出。均与犊子部的年代相近。

饮光部：佛灭后第四百二十五年(西纪前六十一年)。

经量部：佛灭后第四百四十五年(西纪前四十一年)。

这是以上座部根本分裂于阿育王时代的看法，有据南传记载以阿育王即位于佛灭后二一八年(西元前二六八年)。实际上，大众部的分裂要比上座部的分裂尚早出一百年，上座部受了大众部思想的刺戟，才有分裂的。若与北传的异部宗轮相比，尚约有百年之差。

二十个部派 根据异部宗轮论的记载，共有二十个部派。实际上最盛行的，只有大从部、南方上座部、印度大陆的说一切有部、正量部、经量部、一共五部。五部之中有思想体系的，也只有大众部、说一切有部、经量部，一共三部。三部之中思想最烦锁的，仅有说一切有部而已。

不过，既有二十部的名目，我们应该根据宗轮论所列的介绍一下：

大众九部 一、大众部（Ｍａｈａｓａｎｇｈｉｋａｈ）：这 是大众根本部，音译为摩诃僧　。它的思想，到下一节再讲。

二、一说部（Ｅｋａｖｙａｖａｈｒｉｋａｈ）：此依其所立宗义而命名。所以，文殊问经把它称做“执一语言部”。窥基的宗轮论述记，故此部主张“世出世法，皆无实体，但有假名。”因此近世学者有以为此与大乘般若的“无相皆空论”，以及与马鸣龙树所倡的“诸法实相论”，有一致的地方。

三、说出世部（Ｌｏｋｏｔｔａｒａｖａｄｉｎａｈ）：此部也是依其所立的宗义而得名。十八部论称它为“出世间说部”，文殊问经称之为“出世间言语部”。此部主张：世间法从颠倒而生烦恼，由烦恼生业，由业生果报，果报有苦；出世间法是由道而生，修道所生的道果，便是涅　。可见此派系对四圣谛作了认识的批判，苦集二谛为妄非实，道灭二谛是真实法。此虽与大乘的假、实、真、妄有距离，(因为此是相对的，大乘是绝待的)，但其仍被窥基及法藏等以为是分通大乘的教义。

四、鸡胤部（Ｋａｕｋｋｈｔｉｋａｈ）：部执异论称此为“灰山住部”，十八部论称其为“窟居部”，文殊问经音译为“高拘梨诃部”，宗轮论述记以其为“　矩昵部”。此部以经律二藏为方便教，以论藏(阿毗达磨)为真实教。所以主张“随宜覆身”(有三衣无三衣均为佛所许可)、“随宜饮食”(时食及非时食均为佛所认可)、“随宜住处”(结界或不结界均非为佛所计较)，但能求其速疾断除烦恼，即是佛意。此派生活不滞于教条，自由而严肃，精进用功，修为过人。此在当时的印度，确是进步的革命的新思潮。可是，如果不能精进用功，而仅高唱此派派的三点主张者，佛教就要亡了。

五、多闻部（Ｂａｈｕｓｒｕｔｉｙａｈ）：部执异论称其为“得多闻

部”，有博学之义。此部的祖师，祀皮衣罗汉，与奥义书的中心人物Ｙａｊｉａ Ｖａｌｋｙａ同名，故有人以为此部思想参考有奥义书的哲学形态。部执异论疏中说：“成实论从此部出，故参涉大乘意也”。唯据宗轮论介绍的，并不能发现它有大乘的深义。

六、说假部（Ｐｒａｊｎａｐｔｉｖａｄｉｎａｈ）：文殊问经未见此部之名，佛音或译觉音（Ｂｕｄｄｈａｇｈｏｓａ）所著的论事注（Ｋａｔｈａｖａ ｔｔｕ2 ｄａｔｔｈａｔｈａ），亦未说到此部。十八部论称此为“施设论部”，部执异论以此为“分别说部。或“分别部”。此部以“施设足论”为其中心思想。此部对于“现在”的“法”，以为现实世界之一面有“假”的，另一面是“真”的，此假与真的思想，至起信论时，便成了真妄两面的大乘世界观。窥基的唯识述记又说：“今说假部，说有分识，体恒不断，周遍三界，为三有因。”如果此部真的有此“有分识”之说，那就可说大乘阿赖耶识的思想，是由有分识而开展来的了。

七、制多山部（Ｃａｉｔｙａｓａｉｌａｈ）：

八、西山住部（ＡｐａｒａｓａｉＩａｈ）：

九、北山住部（ＵｔｔａｒａｓａｉＩａｈ）：

以上三部，是大众部最后分出，据宗轮论述记，说在佛灭后二百年满时，外道大天在大众部中出家，与彼部僧重详五事，因兹乖诤，分为三部。为了重详五事而分裂，但此事应在大天南游宏化数十年后，乃是承大天五事之大众部学者，可能是为了思想及住处的隔离而分裂成数派。部执异论说这次分裂成支提山及北山住之两部。文殊问经则说此次分为东山及北山二部。据佛音的论事注，称东山、西山、王山、义成山之四部为案达罗派。据玄奘西域记称大案达罗，城侧之东山、西山，有二古寺，旧属于大众部。

如果要问案达罗在何处?这要考查支提山（Ｃａｉｔｙａｇｉｒｉ）的位置，据日本国译大藏经论部卷十三附录载，它是在吉斯特那河（Ｋｉｓｔｎａ Ｒ．）畔的别克士韦陀（Ｂｅｘ　ａｄａ）市对岸的支提山。此处的案达罗，即是指南印度哥达瓦里河（Ｃｏｄａｖａｒｉ　Ｒ．）以南，并包括了吉斯特那河以北的地区。这里的士著，有其特殊的文化及信仰，大众部佛教受其熏染而再分裂，是可能的。婆罗门教湿婆派的夜叉罗刹等，均为此等南方民族中的产物，在湿婆神像之中有与其妻拥抱淫亵之姿，今之印度教中，尚有男女生殖器的崇拜。到了大乘的密教，就有以男女性交为修持法门的情形出现了。大众部在案达罗派

之后，即消融于大乘佛教，初期的大乘出现在南印度，大乘密教，也说由“开南天(竺)铁塔”而得。

上座十一部 上座部最初分派，出了说一切有部，据说上座的根本部者，因见解不同而离开了旧住处,转到了雪山之麓,成为雪山部。所以,连雪山部算起来,上座虽称十一部,却有十二部的名目，可资介绍的则仍为十一部。

一、雪山部（Haiavatai）：十八部论称此为“先上座部”，部执异论名此为“上座第子部”，异部宗轮论名为“本上座部”。但此部的宗义，大多与一切有部相反，倒与大众部接近的多，采用大天五事，即其一例。又主张没有“中有”，亦与大众部一致；一 切有部是相信有情众生在“欲色界，定有‘中有’”的。因此，根据大人部及分别说部(如大史)所传，则将雪山部列入大众部的末派。据印顺法师的推定，仍以有部所说的为当。

二、说一切有部（Satsiputriyah）：此部思想严整而广博，当以另节介绍。

三、犊子部（Vatsiputriyah）：部执异论称为此“可住弟子部”，唯识述记又称此为“皤雌子部”。此部是继承舍利弗阿毗昙的思想而来，对此思想之不足处，加以补充的解释，由于所见不同而再分裂。此部虽自上座部分出，却受大人部教义的影响很深，而一般学者均以舍利弗持有大乘思想，故在犊子部，将如来一代教法分为五藏：过去、现在、未来(此三是有为法)、无为(无为法)、不可说(非即非离蕴之我)，此五藏的“不可说藏”，就仿佛于大乘的如来藏了。此部以本体论的中心，便是“非即非离蕴我”的不可说藏，破斥凡夫的“即蕴我”及外道的“离蕴我”，而以非即非离蕴我作为诸法的本体。因此，这一不可说藏，又相似于大乘阿赖耶识的思想了。但此部仍执有一个诸法本体的“我”，故被清凉国师在华严玄谈卷八中评有“附佛法外道”。然有其虽未及于如来藏或阿赖耶识的境地，却为大乘的唯识思想先铺了路。

四、法上部（Dharmottariyah）：文殊问经称此为“法胜部”，十八部论音译为“达摩　多梨部”。

五、贤胄部（Bhadrayaniyah）：文殊问经名此为“肾部”，十八部论音译为“跋多罗耶& & 尼部”部执异论名之为“贤乘部”。

六、正量部（Sammatiyah）：此部是犊子部下四部之中最胜的一派，文珠问经名其为“一切所贵部”，十八部音译为“三弥底部”，部执异论名为“正量弟子部”。窥基的宗轮述记中说：“此部所立，甚深法义，刊定无邪，

目称正量，从所立法，以彰部名 ”。西元四三二年从印度到锡兰去的佛音，在其撰著巴利文“ 论事注 ” 时，正量部尚在流行，又从西域记知道，玄奘游印时（唐太宗贞观三年至十九年—西元六二九至六四五年），正量部尚多行于中印、南印、西印地方，东印亦有少许；稍后义净的寄归传，也说到此部有三藏三十万颂，并说当时此部行于西印之罗荼、信度地方者最多，摩羯以及南海诸州，亦有少部分传存。可惜在现存的资料中有关犊子系下四部的记载太少，正量部的教义，则见于不知何人所撰及所译的三卷“ 三弥底部论 ”。此部也是有我论者，大体与犊子部相同，唯其继大众部末派的思想而将大地，命根等“ 色法暂住 ” 的思想加以分析，把色法的生灭观，分为两类：①心心所、声光等，为刹那灭；②身表业 ”、不相应行、身山薪等，为一期灭。因此，若以西方哲学来看，正量部似属于“ 现实的实证论 ” 或者“ 经验者 ”。

七、密林山部（Ｓａｎｎａｇａｒｉｋａｈ）：文殊问经称此为“　山部 ”，十八部论称之为“ 六城部 ”，部执异论名之为“ 密林住部 ”。

法上、贤胃、正量、密林山，此四部所存资料奇缺，据宗伦论说是为了对一偈解释的不同，而在犊子部分为下四派，那一偈是：

已解脱更堕

堕由贪复还

获安喜所乐

随乐行至乐

此偈的异解，请参看异部宗轮论述记。但在现存犊子部的教义中并没有此一颂文，现存的“ 舍利弗阿吡昙 ” 里面也无此颂。

八、化地部（Ｍａｈｌ　Ｓａｓａｋａｈ）：这就是传有一部“ 五分律 ” 的弥沙塞部，北传异部宗轮论说它是从说一切有部分裂，南传大史则说它是直由上座本部分裂，大众部则以化地部为上座部分别说系之一，而与饮光、法藏、铜三部一样。文殊问经称此为“ 大不可弃部 ”。十八部论以此为“ 弥沙部 ”，部执异论名此为“ 弥沙部 ”，部执异论名此为“ 正地部 ”、另有“ 教地 ”、“ 弥嬉扌舍婆挹 ”、“ 磨醯奢娑迦 ”、“ 弥嬉扌 舍娑柯 ” 之名。“ 出三藏记集 ” 卷三说“ 佛诸弟子，受持十二部经，作地相，水、火、风相，虚空、识相，是故名为弥沙塞部。 ” 此部思想，本守同义者，颇类于大众部，末宗异义者，则可继承一切有部。据“ 成唯识论 ” 卷三所言，化地部的“ 穷生死蕴 ”，相当于第八阿赖耶识。据“ 无性摄论 ” 卷二所言，此部说有三蕴：①一念顷蕴（一刹那有的生灭

法）②一期生蕴（乃至到死的恒随转法）。③穷生死蕴（乃至得到金刚喻定时的恒随转法）。由此可知穷生死蕴相似于大乘第八阿赖耶识。此部的本体论，立九无为说，是受大众部的九无为思想启示而成立，其中异于大众部的有善法真如无为、不善法真如无为，无记法真如无为，此善、不善、无记之三性真如的思想，又相似于一切如如的大乘思想；其三性真如及不动无为之四项异于大众部，宜为由大众部过度到大乘唯识，整理成为六种无为思想的桥梁。宗轮论说此部主张：“佛与二乘，皆同一道，同一解脱。”此“同一”的意思，似乎是说真智本体并无差别。且其又主张：“僧中有佛，故施僧者，便获大果，非别施佛。”至其末宗，竟认为供养　堵婆（佛塔），所得功德少。此也不能不想到化地部己有“吾人即是佛”（人皆可为因地之佛）的大乘的先驱思想了。

九、法藏部（Ｄｈａｒｍｏｔｔａｒｉｙａｈ）：文殊问经称此为“法护部”，十八部论译为“昙无德部”，嘉祥的三论玄义，以法护为人名，是目连的弟子。这个目连，可能不是佛世以神通著称的大目犍连，而是阿育正时的目犍连子帝须（Ｍｏｇｇａｌｉｐｕｔｔａ2 ｔｌｓｓａ），就是那位传称第三次结集的主持人，北传的优婆屈多（Ｕｐａｇｕｐｔａ），也即是此 昙无德，便是他的弟子。如据窥基的宗轮论述记及“义林章”所说，此部有经、律、对法（阿毗达磨）、明咒、菩萨之“五藏说”，但此菩萨藏是将大众部的杂藏改变，其馀四藏亦多同大众部。此部特重明咒藏（Ｍａｎｔｒａ）及菩萨藏（Ｂｏｄｈｉｓａｔｔｖａ2 ｐｉｔａｋａｍ），而开后来大乘密教之端绪，日本东密以达摩掬多为龙智菩萨的别名，而达摩掬多与法藏部主Ｄｈａｒｍａ－ｇｕｐｔａ（法藏）的梵语相同，密宗的龙智。或不即是法藏部主，然亦不无渊源。汉译的四分律，即出于此部。此部承受大众部的思想颇多，所以日本凝然的“通路记”，把法藏部摄于大众部的一系。但它毕竟是上座部的分别说系所属。

十、饮光部（Ｋａｓｙａｐｌｙａｈ）：文殊问经称此为“迦叶比部”，十八部论称为“优梨沙部”，部执异伦称为“善岁部”或“饮光弟子部”，另有“迦叶惟”、“迦叶遗”等，乃是以部主之名而得名。据日本国译大藏经论部第五十二的结集史分派史说，此部可能是由阿育王时的迦叶惟（即是迦叶波）被派至雪山地方宏化而兴起的一派。据印顺法师的印度之佛教六章节说：此部与化地部、法藏部，化行于印度大陆，于圣典多有改作，与大众部系的多闻部，说假部，同其作凤；或触入吠陀而尊为佛说，或仰推目连的神通以证实明咒之可信，或以破外及对内之论争而别为撰集。

十一、经量部（Ｓａｕｔｒａｎｔｉｋａｈ）部执异论名此为“说度部”或“说经部”，十八部论称此为“僧迦兰多”或“修多罗论”，正量部传称此为“师长部”，唯各部所传均以此部为从说一切有部分出。说度部的梵名是　Ｓａｍｋｒａｎｔｉ（转移）Ｖａｄａ（说），故在南传的大史，以为经部出于说传部，实则说经及说转，同为经量的本末二计。此部出于有部，但受大众部的影响，而对有部思想采取批判的立场，后来大乘唯识思想，由经部而出者很多，例如色、心互熏的种子说，约“种子曾当”而说三世；唯识的“道理三世”，虽见于瑜伽论卷五十一，但在经部的鸠摩罗论师，已是这一思想的先兆。又如经部的“细意识”说：以为“灭定细心不灭”，“执无想定细心不灭”，亦即是根本识第八阿赖耶识的先驱思想。不过，经部毕竟仍是小乘，它的色、心互熏说是二元论，唯识家同以万法不离识，乃是一元伦。由鸠摩罗多的细意识，到室利逻多则进而主张胜义我（胜义补特迦罗），此为微细而不可设相的“真实我”，大概可解为“法我”之执，所以仍是小乘。但由此往上一步，便是大乘“无我”的“实相”了。所以，“胜义我”有常住不变义、乃是大乘“真常唯心”思想的先驱。

&

第六章　大众部及有部的教义

第一节　两个根本部派

两部的特质　在阿育王时代，佛教自中印度向南印度发展的，是大众部，以大天为中心人物；自中印度向西印度及西北印度发展，是上座部，可能是以末阐地为中心人物。当南方的大众部由一味而再三分裂，乃至消失于大乘佛教中时，由于南方王朝势力的向西北方推进，西北方的一味的上座佛教，便受到新思潮的激荡，内部发生了再分裂。其中自以为是保持上座根本部思想的说一切有部，便是再分裂后最大的一派。

大众部是重视佛陀的根本精神的发展，基于自由思想及实际生活的要求，一面在对佛陀的观念上趋于理想化，一面在现实的生活上则要求人间化。

说一切有部则适巧相反，为对于原始的经义的保守，为基于对经律的整理的整理疏释的要求；一面在对佛陀的观念上仍保持人间化，一面在现实的生活上则趋于学究化。

因此，大众部终究盛大了大乘佛教，它所留下的典籍，却仅有一部佛传“大事”经，据说是大众部下说出世部所传，论典是一部也没有。要知大众部的思想，尚需从有部等其他上座系的典籍中去找。至于说一切有部，它有以发智论为

首的七论，到了迦腻色迦王时的第四次结集，又出现了一部二百卷的大毗婆沙论而集有部论书的大成。有部对经义的疏释及组织条理，是如此努力，对于律仪的发挥，也有超过任何一个部派的成绩：先有西印摩偷罗有部的十诵律六十卷，以及解释十诵律的萨婆多论；次有西北印迦湿弥罗的根本说一切有部律五十卷，但此部的律书而为义净三藏译成汉文的，都达十八种计一百九十八卷，传译到西藏去的律典，也是有部律的一部份。

正因为有部学者的学究气味太浓，佛教便与人间脱节，也与实际的修道相背。要想学佛而知佛教者，必须出家，穷其毕生的岁月，在寺院中钻究浩繁的论书。这不是平易近人的佛教，佛教学者也祗求其自我的解脱。后来被大乘佛教贬为小乘的对象，多分是指的他们。

现象论 观察万有的活动，为现象论。大众部主张“现在有体，过未无体”。有部则主张“三世实有，法体恒有”。同样是说过去、现在、未来的三世，同样是把万法的变易，放在过去、现在、未来的三个位置上来观察。大众部祗承认当下的现在为实有，过去的已成过去，未来的尚未出现，以为过去及未来是由现在法所推定而有的名称。于现前一杀那，名为现在法，此乃是由于现在主观的存在。过去及未来的客观法，不能离开认识的主观法而存在，所以称为“过未无体”而“现在有体”。这是基于缘起观的思想，以为三世的存在，并没有独立的实体性。因为现在法永远都在变成过去而进至未来，但其仍有暂住于现在的观念，故被称为“色法暂住”说。

至于有部之称为有部，部执异论疏谓：“其说一切有义故，用标部名。”主要是“三世实有，法体恒有”。有人以为，这是采用了外道的自然哲学的思惟方法，而完成的教系；有人并以此“有”为“实在论”的有；有人把此“实有”“恒有”说成“物质（能）不灭”“势力恒存”。却更有人以为有部之“有”，是基于原始教义“诸行无常”的开展，乃是无常、无我的具体表现或延长。这种实有观，有现代实存哲学（Ｅｘｉｓｔｅｎｚｐｈｉｌｏｐｈｉｅ）的倾向。因为三世是现在一刹那的内容，正如有人所说：“现在是过去的儿女，也是未来的父母。”现在的一刹那虽已不是过去，也不是未来，却是过去的继续，也是未来的源头，所以是“三世实有”的。一切事象，均是生灭于刹那的变化，前一刹那到后一刹那，已不相同，无数事象在每一刹那，均不相同，因 此，在一法（事象）之上，即建立有无数的法体，各各无数的法体，又无不涉及过去、现在、未来的三世，三世既是实有，其一一“法体”，也必是“恒有”的，然而，法体是

“色”（事象）能成为其自相，使其时时出现于现在而充足它自己。所以法体的“恒有”，是指它的每一刹那的自相的价值次第，而不是在时间次第上的“常有”。法既无常，必然是无我。

可见，大众部是基于缘观而立论，一切有部是基于无常无我而发展，开出的理念虽不同，基本的源头则均是佛陀的遗教。

本体论 追究现象的根本，为本体论。大众部的本体论，是“无为法论”。将一件法分成有为及无为的两类，乃大众部及上座部的通说，但其所立的内容，颇有不同，上座部的无为法，完全落于虚无状态，是属于消极或否定的，大众部则以“无为”有生起万法的能力（所以这是引起化地部真如无为缘起的先驱），是规定有为法的根据和法则,是属于积极或肯定的。

为便于明了两部及各派对无为法的差别起见，列表如下：

看这表，我们不难知道：无为法的本体论，上座系是朴素而较保守小乘形态的；以大众部的九无为法为主的，是理想发展趋向大乘形态的。属于分别说系的四派，均是受大众部思想的影响而成立，所以化地部进一步，建立三性真如及不动（见上节化地部条）；法藏、饮光、铜 三部，完全接受而全同大众部；大众部的末计案达罗派，仅未取大众部的“圣道”及“虚空”，而同舍利弗毗昙，改增“决定”及“法住”。舍利弗毗昙是上座部的，现存者却与犊子部思想不尽合，倒近于分别说系。无为的本体原祗是一，大众部应实际要求而给了它九个名，它们原来的次第是：择灭、非择灭、虚空、空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处、缘起支性、圣道支性。大众部以为：贯通并生起万法的原理是缘起法；由觉悟缘起法而达到涅 ，并指出涅 的理想境地；圣道，便是达到这种境地的法则。这就是九无为法的精神所在。

心性论与有情论 所谓心性，即是心的本性、本质、不是日常的分别心及肉团心，对于心的本性，大众部是主张“心净说”的，“宗轮论发轫”中说：心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”有情众生的主体为心，心的本性本来是净，由于客观的烦恼染污，此心即成不净而称为凡夫。对此大众部的心性本净说，站在大乘的立场，有相宗及性宗两种不同的看法，但它是后来真如缘起的先躯思想，可能是属于众生皆有佛性论的性宗系统。大众部另有“心自缘”之说，宗轮论说：“诸预流者，心心所法，能了自性”。预流者是小乘初果圣人，他们的心及心的所缘之法，能够了别其自心的本性。这与心净说是一致的。圣者返于心的本净，所以心能自缘其自己的本性，这也与后来大乘菩萨心的作用一致。大

众部又有“ 随眠 ”与“ 种子 ”说，它将随眠“ 缠 ”分开，以随眠是烦恼的种子，缠是现行的烦恼；种子是潜伏着的因素，现行是发生了的事实。这一种子思想，也与后来大乘的唯识有渊源。

对于有部来说，则与大众部相反，认为心性本来不净，认为心不能自缘，认为随眠就是烦恼。同时，成唯识论卷三中说到“ 大众部阿笈摩（阿含）中，密意说此名根本识，是眠识等所依止故。 ”这个为眼等六识所依止的“ 根本识 ”，与犊子部的“ 非即非离蕴我 ”的“ 补特迦罗 ”类似。化地部承此而立“ 穷生死蕴 ”。正量部的“ 果报识 ”，经量部的“ 细意识 ”或“ 一味蕴 ”，作用大同，为业之所依而流转生死。到了大乘的佛教，便成了阿赖耶识的思想。大乘阿赖耶识，实由部派佛教而出。大众部的根本识，则早已在原始圣典中胚胎于第六意识的功能。

有部看有情众生，是基于无常无我的原则，以有情为五蕴的假合，乃是一种机械的实在论。对于有情生死的观察，则倡生有、本有、死有、中有的四有说，“ 中有 ”是死后至投生期的灵体，是一种微细的物质（色法），但这中有的观念，却不为分别说系上座部所接受。

有情是无我的，但因各各的业力而有轮回生死，因此，有部特别重视“ 业 ”说的分析。业在阿含经典，是一种“ 意志 ”，如说“ 业是思 ”。到了有部，则业分为二：①思业，②思已业。前者为意业，后者为身、语二业。又将身语二业各分为二：①表业，②无表业。身表业的“ 体 ”是“ 形色 ”，语表业的“ 体 ”是“ 声言 ”；无表业是业的余势，是留存于行为者心上的一种习惯性或影响力，因此意业即不另立无表业。

由业分为二业，配合三业，再分为五业，如下表：

业—思已业—身业—身表业

身无表业

语业—语表业

语无表业

思 业——意业———意业—五 业

可见有部特别重视外表的业的分析。由表业出形成无表业，由无表业的相续，即招致将来的苦乐果报。但其立无表业的目的，是补助表业（色法）的不负行为责任；至于吾人心中所想而不表现于身语的行为，不论思想何事，对吾人之心性亦无重大影响。像这种偏重于外表业而偏轻于思想业的观念，则与原始佛教

“ 业是思 ” 的观点不合，更无法接通大乘佛教的菩萨以意业为重的思想了。

修道论与果位论 佛教的唯一最高目的，是在求得众生的解脱；要求解脱的方法，便是修道；修道的重心是戒、定、慧；以戒定慧三无漏学而包摄一切善法。戒定慧三学相互为用，乃为各派一致的见解。唯其大众部重于慧，乃有 “ 慧为加行 ” 之说；分别说系重于戒律；说一切有部重于禅定，乃有 “ 依空 ” 、无愿，二三摩地，俱容得入，正性离生思惟 ” 之言依修定为解脱道的根本法，乃是印度内外道的保守派的本色。定有渐次，所以有部及犊子系对证入见道位的修行法，主张 “ 四圣谛渐现观 ” ；大众部及分别说系，则主张 “ 四圣谛一时现观 ” 。所谓渐现观，是以十五心或十六心中，次第而入见道位，证得初果预流；所谓一时现观，是顿入四谛共相的空无我性，也就是观一切法无常、故苦、苦、故无我，亦无我所。证入空寂无生之灭谛，即是见道。

所谓以十五心或十六心中次第而入，即中渐次修四谛观，进八圣道以前的加行位上，便是十五心的次第，十六心即入见道位。十六心以其名相阐释较烦，请自参阅丁氏 “ 佛学大辞典 ” 至一一三三四页，在此从略。

在小乘圣果，分有学及无学两类，自初果至三果为有学人，四果为无学人。四果又分为八辈：初果向、初果，二果向、二果、三果向、三果、四果向、四果，合称为四双八辈。第十六心位是见道位，自预流初果位至阿罗汉四果向位，均属修道位，四果阿罗汉，即是无学道位：“ 我生已尽，梵行已立，所作已辨，不受后有，知如真。 ” 这就是证入寂灭的涅　境了。

对于罗汉的看法，大众部有大天五事说，与有部争持不已，已见第四章了。另有大众部主张三果之前有退，四果无退，有部主张初果必不退，后三果容有退。大众部以为 “ 诸预流者，造一切恶，唯除无间。 ” （五间为五种大恶业：杀父、父母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血）。有部则以为一旦证得初果，即不再造恶业。如照杂阿含经卷三十九及四十七的记载看，罗汉有退是正确的见解，因有三位罗汉在退失而复得之后，恐怕如果退了而尚未再得之时便命终死去，所以即在罗汉果位上自杀而入了涅　，佛陀倒是赞成他们的。四果随有退，大众部的预流者造一切恶，并否定有部所说的初果 “ 忍不堕恶趣 ” ，当然也有道理；这与有部认为 “ 诸阿罗汉，犹受故业 ” ，也是一致。因此，两部思想，不妨综合。

大众部的果位论有三种，即是阿罗汉、菩萨、佛陀，并以佛陀为最后的目的，有部则以罗汉为目的，主张 “ 佛与二乘，解脱无异，三乘圣道，各有差别。 ” 菩萨是佛的因行，即是尚未成佛的佛。大众部主张菩萨是超人间性的：

“一切菩萨，入母胎中，皆不执受羯刺蓝…（胎质）为自体……一切菩萨不起欲想、恚想、害想，菩萨为欲绕益有情，愿生恶趣，随意能往。”一切有部却说：“应言菩萨，犹是异生，诸结未断。”这是人间性的看法。

至于佛陀，大众部也是从高调理想上立论：“佛以一音，说一切法。世尊所说“无不如义。如来色身，实无边际，如来威力，实无边际，诸佛寿量，亦无边际。”诸佛世尊，尽智、无生智、恒常随转，乃至般涅　。”大众部以佛的肉身是无漏，故无边际，“常在定故”；并且全知全能，“一杀那心，了一切法”；答问不假思惟；佛语无一句不是转法论。大众部的此等思想，是渊源于早期的圣典，即因缘、本生、譬喻等，尤以本生为甚。但在有部方面，仍从人间性的佛陀立着论：非如来语，皆为转法论。”“非佛一音，能说一切法。”“世尊亦有不如义言；佛所说经，非皆了义，佛自说有不了义经。”并且以佛身为有漏，仍能使众生生起漏法；佛一念智不能遍知；威力亦有边际。

以上所用引号“ ”字句，多采自“异部宗轮论”，读者可以参阅。实则，此二部异见，亦不妨调和。人间的圣者乃至佛陀，当以不违人间尺度来叙说他们；至于不可思议的超人间性的境界，当以宗教经验的神通观念来接受他们。总之，大众部的思想，每每都在接通原始佛教与大乘佛教之间的消息，上座部中的大乘思想，多少也受了大多部的影响而来。

第二节 阿毗达磨的发达

阿毗达磨的名称 若想介绍小乘佛教， 主要的内容，是在阿毗达磨（Ａｂｈｉｄｈａｒｍａ，）甚至日人木村泰贤要说：“没有大略学过阿毗达磨，不能理解佛教为何事，此言决不为过。”（“小乘佛教思想论，总叙五节）”。他又说：“使佛教成为盛大学问者，我想不论何人，都得承认是阿毗达磨的力量。”（同上引四节）。

阿毗达磨被译为对法、向法、无比法和大法等异名；音译又有阿鼻达磨、阿毗昙、简称为毗昙等名。它是无漏净慧，以及得此净慧资粮的有漏诸慧的总称，也就是通常所谓的论典。

阿毗达磨，又被称为优波提舍（Ｕｐａｄｅｓａ），或者译为优婆提舍和邬波第铄；义译为说义、广演、章句等，而以“论议”之名为一般所通用。优波提舍是十二分教之一，例如中阿经根本分别品等，即属此类。它的内容，或为释尊以义解释佛陀自己所说的教法（可知论藏也有佛陀亲说的成分）；或由佛陀标出纲要而使大弟子们，为之作释的；或有佛世诸弟子间互相论议而加以组织的。大

迦旃延及舍利弗，对此用力特多。

但是，依经立论，解释难句，阐明教意，贯通血脉，扶发宗要者，又称为摩　理迦（Ｍａｔｒｋａ　ｐ．Ｍａｔｋａ），或音译为摩窒里迦，摩　履迦，摩得勒迦、目得迦、摩夷等名，义译则有母、本母、智母、行母等名，此乃从Ｍａｔ（母）之语根而来。

优波提舍的性质，并未确定，据“大毗婆娑论”说，那是属于论义；“大智度论”的看法，侧重在解义；“瑜伽师地论”又将之作为一切论书的通称。

至于摩　理迦，从古典说，有两类性质：①是属毗奈耶（律）的，如“毗尼母经”，以及“十诵律”的“毗尼诵”等，乃是僧伽规制的纲目。②属于达磨（法）的，如四念处、八正道等有关圣道修持的项目。后来逐渐嬗变“又出现了三类新型的摩　作迦：①铜　部的摩　理迦，分为论母及经母。论母是三性及三受等一百二十二门，经母是明分法及无明分法等四十二门。②经部不信阿毗达磨是佛说，而别说摩　理迦；一切契经是佛说的，为了扶择明了佛法的宗要，所以又说契经的摩　理迦。③摩理迦在大乘瑜伽学者如世亲菩萨等，即是先标举论旨又予以解释的论书。此如世亲的“无量寿经优波提舍”、转法轮经优波提舍”、“妙法莲华经优波提舍，”以及无著的“金刚般若经论”等，均属这种体裁。

再说阿毗达磨，起初只是用作称赞佛的经法的泛称，故在大众部的“摩诃僧律”，一再说到：“九部修多罗，是名阿毗昙”（卷一四），“阿毗昙者，九部经”（卷三四），阿毗昙者，九部修多罗”（卷三九）。但是，由于不断的发达，阿毗达磨的含义，就复杂起来，论师们对于“阿毗”的意义，也作了种种解释，其中如铜　部的觉音（Ｂｕｄｄｈａｇｈｏｓａ）的“善见律毗婆娑”卷一所举，他以五义解释“阿毗”：①意，是增上义；②识，是特性义；③赞欢，是尊敬义；④断截，是区别义；⑤长，是超胜义。其他尚有“大毗婆娑论”举出八种含义；世友（Ｖａｓｕｍｉｔｒａ）说有六义，肋尊者（ｐａｒｓｖａ）说有四义。（参考印顺法师的“说一切有部为主的论书与论师之研究”三七页）归纳各家所说，阿毗达磨的主要意是：①明了分别，②觌面相呈。也就是说：佛学中的修证方法和修证次第等，传承下来，成为名和句的分别，即是论书，学佛的人依着它去分别了解，并经过闻、思、修的工夫，进入实证境界——从证出教，再由教趣证，便包括了阿毗达磨的一切。

两大部系的论书 阿毗达磨的发达而今世传流的，是属于上座部系，尤其是南传分别说系的铜　部方北传　宾的说一切有部，最发达。其他部派的，则虽有而

不多，特别是大众部的论书，过去尚未在汉译的释藏中见到，有也值得一部释经的“分别功德论”。

但是，大众部不是以没有论书，例如法显留印期间，在巴连弗邑（ｐａｔａｌｉｐｕｔｒａ）的大乘寺，得到了“摩诃僧　都毗昙”；玄奘留印期间，在南印度的驮那羯磔迦国（Ｄｈａｎａｋａｔａ）学习大众部的根本阿毗达磨数月之久，并且在带回中国梵本中，也有大众部的论书，祗是没有译出而已。

大众部的根本论书，据龙树造的“大智度论”卷二说：“摩诃迦旃延，佛在时，解佛语故，作　勒（　勒，秦言箧藏——此系译注），乃至今行于南天竺。”卷一八又说：“若人入　勒门，论议则无穷。”摩诃迦旃延是佛世的十大弟子中的论议第一，由他造的虫昆勒，成为大众部的根本论书，极有可能，因在缅甸相传大迦　延造有ｐｅｔａｋｏｐａｄｅｓａ，但在梵语中的“箧藏”，是Ｋａｒａｎｄａ，音译便是　勒。

再说上座部的论书。由于部派不同而有其所推重的论书，大致可分三系：

南方传于锡兰的铜　部，有七部阿毗达磨。

北方　宾的说一切有部，也有七部论书。

犊子部也有根本论书，据大智度论卷二说：“佛在时，舍利弗解佛语故，作阿毗昙。后犊子道等读诵，乃至今，名为舍利弗阿毗昙。”由犊子部分出的正量等四部，也以“舍利弗阿毗昙”为根本论书。甚至可以说，在上座部系之中，除了铜　部及说一切有部，各有七论之外，其他各部派，均以“舍利弗阿毗昙论”为本论的。此论有汉译本，但其已非原始面貌，则可无疑。

现在参考印顺法师的“说一切有部为主的论书与论师之研究”，将两大部系的根本论书及关系，列表如下：

南方七论与北方七论 除了大众部的　勒和犊子部系的舍利弗阿毗昙论，重要的论书研究，是南方的七论和北方的七论。

甲、南方铜　部所传的七论是：

一、法集论（Ｄｈａｍｍａｓａｎｇａｎｉ达磨僧伽）

二、分别论（Ｖｉｂｈａｇｎｇａ毗崩伽）

三、界论（Ｄｈａｔｕｋａｔｈａ陀兜迦他）

四、人施设论（Ｐｕｇｇｕｌａｐａｎｎａｔｔｉ逼伽罗　那）

五、双论（Ｙａｍａｋａ　耶摩迦）

六、发趣论（Ｐａｔｔｈａｎａ钵叉）

七、论事（Ｋａｔｈａｖａｔｔｈｕ迦他跋偷）

以上的前六论，据说是佛说的，“论事”一书，相传是阿育王时代，目犍连子帝须（Ｍｏ－ｇｇａｌｉｐｕｔｔａｔｉｓｓａ），依据佛说而造作的。

乙、北方说一切有部所传的七论，又和南方的不同：

一、法蕴足论：一二卷，玄奘传为目犍连作；称友的“俱舍论释”所传为舍利弗作。此为六足伦中最古的一论，共二十一品，每品释一经。此论与南传的法音论同名。

二、集异门足伦：二〇卷，玄奘传以其所释的长阿经之集异门经，为舍利弗所集，即以此论为舍利弗作；称友以为是拘希罗作。此论文义明净，后来大乘瑜伽师地论的闻所成地之内明，即由此而演成。

三、施设足论：七卷，玄奘传为迦旃延造：大智度论及称友均以为目犍连造。大智度论传为从长阿含之楼炭经（起世因本经）出，巴利藏的长部没有起世经，疑其为出于阿育王之后的经典。

四、识身足论：一六卷，提婆设摩造，以其内容考察其时代背景，当为佛灭后三世纪所出。

五、品类足论：一八卷，共八品，四品为世友作，四品为迦湿弥罗论师作。世友是佛灭后五世纪时人，可知本论出世很晚了。

六、界身足伦：三卷，玄奘传为世友作；称友俱舍译谓圆满造。

七、发智论：二〇卷，佛灭三世纪时，北印那仆底地方的迦　延尼子作。

有以为发智论为中心的本论，六足伦，为其转翼，统称为六足发智的七论，是一切有部的基础论典，六分（足）为发智论所宗。实则，以时代而论，六足论未必均出于发智论之前。唯因发智论乃于旧有诸说，加以裁正，故由于发智论的出现，有部的思想，即大为进展。

此外汉译毗昙部中，尚有属于正量部的“三弥底部论”三卷，“舍利弗阿 毗昙论”三十卷，传说舍利弗毗昙是属于犊子部或正量部，但据研究，此论在诸上座部论中最有古意，最古的法蕴足论，亦取此论而与此论的问分非问分大同，原本的舍利弗毗昙虽已不存，最早的上座部必有一共尊的舍利弗毗昙，故在原则上，上座系是属于舍利弗毗昙系（见印顺法师印度之佛教七章二节）。

阿毗达磨的分期 木村泰贤把阿毗达磨的发达经过，分为四个时期：

第一、契经形态的时期：当时经论未分，论书性质的圣典，也被置于经的名位。从内容看。例如被摄于长部（长含）的众集经，被摄于中部（中含）的摩诃

吠陀罗斯他、俱拉越陀罗斯他等，乃是其最显著的。

第二、经之解释的时期：此在担负经说的定义、分类、分别的工作，在阿毗达磨未出现之前，它担任了从契经形态过度到论典独立阶段的职务。例如南方圣典中，被收于小部的无碍道论、尼律沙（义释）等是；四阿含以外的小部（杂藏），也均可代表此一地位。汉译六足论中的法蕴足论，集异门足论，似也近于这时期的性质。

第三、论的独立时期：离开了经，有了独立性的论书，以各经为主题，绵密分类，并含有其特有的一种主张，这便是随各部派而生的阿毗达磨。其年代恐在佛灭后百五十年起；真正发挥其意义的，则在西洋纪元前后，为其顶点。如南方的七论，有部诸论（六足、发智、婆娑）舍利弗阿毗昙，多属这一期。

第四、纲要论的时期：代表各派的主要论书已告完成，为得其简要，便出现了纲要书。由有部而出的，有法胜的“阿毗昙心论”“法救（达磨多罗，佛元七世纪人）增补“心论”而出“杂阿毗昙心论”，世亲依杂心论而作“阿毗达磨俱舍论”。在南方则有觉音作的“清净道论”（论事），阿　楼驮作的“阿毗达磨法要论”。

阿毗达磨的三流 据印顺法师印度之佛教七章二节，认为在法蕴足论之后，阿毗达磨演为三大流：

一、迦旃延尼子之流：作“发智论”扬三世实有之宗义，分别论究法之自相，极于微茫。以色：心、心所、心不相应，辨其摄受、相应、成就，极繁衍之能事。共有八蕴（章）四十四纳息（节），次第杂乱而不以组织见长。继之而起的是世友之继婆须密的集论而作品类足论。

二、瞿沙（妙音）尊者之流：妙音源于舍利弗毗昙而作“甘露味毗昙”。西城记传妙音与阿育王同世人。又有吐火罗国的法胜，依甘露味毗昙而作“阿毗昙心论”，共十品，以组织见长；“大毗婆沙论”所指的西方尊者及外国诸师，即是此论的学者。古人以心论为婆娑论的纲要，实则婆娑属于有部东方的发智论系，心论自为有部西方的甘露味毗昙系。婆娑论则独尊发智论。

三、鸠摩罗陀（童受）之流：此为与迦旃延及妙音相先后的人，是健陀罗地方的经量部譬喻师，作“喻　论”，对发智论站在批判对抗的立场，主张“无为无体”“过未无体”“不相应行无实”“梦影像化无实”。又有大德及觉天尊者，承其余绪，加以发挥。

以上的三系均属有部的分化，唯其第一系自以有部正统为立足，二三两系属

经量部，第三系则受大众系及分别说系的影响而出现。

论争的统一 根据传说（见望月氏大辞典九〇三页下），正因有部思想的分歧，当佛灭四百年顷，迦腻色迦王为求其一致，遂请肋比丘及世友为上首，集合了五百罗汉，在迦湿弥罗进行了第四次的三藏结集。这次的成果，便是集体的撰作了一部二百卷的“大毗婆沙论”。此论虽以统一的目的为出发，却是站在那仆底（北印之东方）发智论的立场，对妙音的见解尚有所取舍，对健陀罗（北印之西方）譬喻师的见解，则完全加以破斥。

因此婆沙论的出现，更加地加深了有部东西两系的分化。到了佛灭七世纪顷，遂有妙音系下法胜之“心论”的学者法救（达磨罗多），既不以譬喻师的离叛有宗为然，亦不以婆沙论的繁广琐碎为然，乃取婆沙论的精义，增补法胜的阿毗昙心论，作成“杂阿毗昙心论”，沟通了有部东西两系的思想，而存有部之真。

此时，大乘思想日渐抬头，故有室利逻多著“经部毗婆沙”，由于进步之经部思想日盛，便暴露了保守之有部学说的弱点。

世亲论师乃依杂阿毗昙心论而著了一部三十卷的阿毗达磨俱舍论，虽宗本有部，却取经部的态度来修正有部的弱点。正由于世亲的有部观点带有开明的经部色彩。致有与他同时代的有部的众贤论师，著了一部八十卷俱舍雹论（后被世亲改为阿毗达磨顺正理论），又著了一部四十卷的阿毗达磨显宗论，与世亲辩难。以上三论均由玄奘三藏译成汉文，俱舍论则另有陈真谛旧译的二十二卷本。俱舍论是由小乘至大乘过程中最后的代表作，在佛教史上，它有崇高的地位。它的论主世亲，著此论后不久，即回小向大，成了大乘菩萨，成了唯识学系最伟大的论师。

第三节 俱舍论概述

俱舍的品目 世亲论师是犍驮罗国人，到迦湿弥罗国学大毗婆沙论之后，回国即出要义，计六百颂，再送到迦湿弥罗，当时有部的悟入论师，以其有违正统的教义，要他为颂作释，世亲便作了释论，这便是阿毗达磨俱舍论（Ａｂｈｉｄｈａｒｍａｋｏｓａ－ｓａｓａｔｒａ）。此论现尚存有梵文论疏，及西藏译的印度之注疏数种。中国近人演培法师作有“俱舍论颂讲记”，可资参考。

俱舍论是巧妙地将有部极烦琐的思想，予以整理，统一、批判、组织而成，其品目如下表：

一、界 品（二卷）

二、根 品（五卷）

三、世间品（五卷）

四、业 品（六卷）

五、随眠品（三卷）

六、贤圣品（四卷）

七、智 品（二卷）

八、定 品（卷半）

九、破我品（卷半）

—明诸法之体

—明诸法之用总明有漏无漏

—果

—因

—缘—明有漏

—果

—因

—缘—明无漏别明有漏无漏—诸 法

—明无我理破邪一论

俱舍论的品目记忆法，古来使用有一偈子：

界二根五世间五，业六随三贤圣四，智二定二破我一，是名俱舍三十卷。

俱舍的七十五法 俱舍论将一切法分为有为法及无为法。凡依因缘造作而有时间的迁流，染净的差别，即是一切世间的现象，均属有为法；离有为法的性质，离一切作用的状态，含有灰身灭智的涅 义的，属于无为法。

阿毗达磨多以五蕴、十二处、十八界的三科作为法的分类依准，俱舍论承此而复采用品类足伦的色法、心法、心所有法、心不相应行法、无为法的五位，作为法的类别。虽然七十五法的确定，是出于后来的普光的“俱舍论记”，因为在俱舍论中“尚未将心所法中的不定法之恶作、睡眠、寻、伺等作数字的确定。七十五法之源出于俱舍论，则可无疑。现列其名称如下表：

果、因、缘 俱舍论摄一切法为七十五法。但此诸法并非各别的独立存在，而是存在于相互关连的关系之间，这就是因缘论（参阅木村氏小乘佛教思想论二篇六章），因与缘结合，即成为果，通称为六因、四缘、五果，其表如下： 世间法因果法，含摄了世出世法，但在世出世法之中，乃须加以分类。俱舍论的世间

品、业品。随眠品，是分析迷界的果、因、缘。迷界又分为有情世间及器世间。地狱、饿鬼、傍生、人、天，此五等为有为法（７２）－一、色法（１１）五根、五境、无表色
二、心法（1）———心
三、心所法（４６）－（一）大地法（ １０）—爱、 想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地（二）大善地法（１０）—信、勤、舍、惭、愧、无贪、无 、不害、轻安、不放逸（三）大烦恼地法（６）—无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举（四）大不善地法（２）—无惭、无愧（五）小烦恼地法（１０）—忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、 （六）不定地法（８）—恶作、睡眠、寻、伺、贪 、慢、疑
四、心不相应行法（１４）—得、非得、命根、同分、无想定、无想果、灭尽定、生、住、异、灭、名身、句身、 文身无为法（３）
五、无为法（３）虚空、择灭、非择灭
四缘—增上缘—所缘缘等无间缘—六 因能作因——增上果因 缘—俱有因相应因——土用果同类因遍行因——等流果异熟因异熟果
离系果—五果 有情世间，乃为空间中的安立层次；有情的生死流转，又分为生有、本有、死有、中有的四种状态，依十二缘起而有三世两重因果，乃是时间上的安立次第。欲界、色界、无色界、此三界为器世间在空间中的安立层次；又以成、住、坏、空的四劫，支配器世间的生灭循环，乃是器世间在时间上的安立次第。但是，若不出世间，世间法的安立，不论有情世间或器世间，总是回还不已、无始无终、因果相继、因缘生灭。

众生之不脱生死，是由造业而得的果报，本论的业品，即在对于业说的剖析。业分思业及思已业，意业为思业，身语二业为思已业。又将身语二业各各分为表业及无表业。

众生之造业，是由于惑的躯使，本论的随眠品，即为疏导惑的问题。随眠是由业的活动而引生的苦果，它有烦恼意味。烦恼分有根本的（六种或十种）及枝末的（十九种）。惑又分作迷理的见惑及迷事的修惑，见惑迷于四谛之理，配合三界则为八十八使；修惑即是根本烦恼中的贪、 、痴、慢的四种三界共有十种，欲界四种，上二界除贪之外，各有三种。又有所谓百八烦恼，即是见惑的八十八使，加十种修惑及十缠而成，（各名相请自检阅法数）。

出世间 分析世间法的目的，是在进窥出世间的圣道。俱舍论的贤圣品、智

品、定品，即是说明悟界的果、因、缘。智有决断义，分为有漏智及无漏智。生得慧、闻慧、思慧、修慧的四种，称为有漏智；法智、类智的二种，称为无漏智。智的功能在断见惑。至于定，分为生得定及修得定、此两种定，各有四色界定（四禅）及四无色界定，每一定又分有近分定及根本定。作智及定的功用，可渐次证入贤圣的果位，断惑证真的阶位过程极为繁复，现在祇能略述如下：

一、贤位七阶，分做两类：（一）三贤——五停心、别相念住、总相念住。（二）四善根　善根、顶善根、忍善根（忍善根又可细分为下、中、上的三品）、世第一法。

二、圣位两类，分做三道八辈：（一）有学位分为见道的预流向；修道的预流果、一来向、一来果、不还向、不还果、阿罗汉向。（二）无学位是无学道，即是阿罗汉果。这是有佛之世的声闻果位。

无佛之世，有能自观十二因缘而独悟的圣者，称为独觉，梵名辟支迦佛（Ｐｒａｔｙｅｋａｂｕｄｄｈａ）。释尊的前生及至今生之尚未成佛以前，称为菩萨，菩萨先修六度万行，经三大阿僧祇劫，再经百劫植相好之业，最后证等正觉（成佛）。

最后的破我品，阐明佛教的无我之理，以破斥外教及异执的有我之说

第七章 阿育王以后的王朝及佛教艺术

第一节 王朝的兴替

孔雀王朝的没落 印度的政局，在阿育王的祖父未建孔雀王朝以前，国内不能统一，异族也由西北不断地入侵，孔雀王朝兴起，躯走了由亚历山大所留下的希腊势力，至阿育王时，印度始出现大一统的局面。可是，阿育王信佛过盛，佛教因阿育王而大兴，阿育王的宗& 佛，作广大布施，动辄以百万计，建佛舍利塔八万四千座，修精舍，厚供僧，乃至使外道因贪利养之丰而入王建的鸡园寺僧伽，破坏僧伽的和合，不能和合诵戒者达七年之久。阿育王对于佛教乃至三以阎浮（国土）施。

因此，引起三种后果：①佛教因生活富裕而僧侣份子复杂堕落，②国家因连年大作修福的佛事而库府空虚，③外道因见国王偏为佛教常作无遮大施而女石嫉愤慨。致到王之晚年，王储及大臣，制王仅能取得半个阿摩勒果供僧。但这不是佛所希望的事，释尊赏有辄施之劝，及留乳之训；也就是说，因当量力衡情而作布施。后世佛徒每劝信众效菩萨精神，尽扌 舍内外所有的一切，用意虽善而违世之常情，殊为可惜！

孔雀王朝三传而至阿育王，三王皆崇佛教而国力日益强大，至阿育王而达鼎盛。阿育王一死，国势顿变，固由于些嗣君之无能、仇佛。即其子达摩沙陀那王，依耆那教所传，赏于五印度建立耆那教寺院；其孙十车王，则为邪命外道造三洞窟精舍；其重孙多车王。不孚众望，被大将补砂密多罗取得婆罗门国师之助，举兵权而杀王自立。孔雀王朝历六王经一百三十七年（西纪前三二二至一八五年），至此而亡佛教不为阿育王的子孙所重，且为所仇，僧徒因之四散而向西南及西北发展。同时，阿育王逝后，达罗维茶族勃兴于南印，希腊及波斯人则进窥于西北印，印度又成分裂局面。

中印的法难 补砂密多罗（Ｐｕｓａｍｉｔｒａ）是孔雀王朝多车王时的将领‘得婆罗门国师之助而拥兵自立，乃都于孔雀王朝的华氏城，建立熏迦（Ｓｕｎｇａ）王朝，此王即以婆罗门为国师，故用其言，以孔雀王朝之衰亡，归咎于崇信无神及无诤的佛教。因此，重行会为阿育王所严禁的马祀，行马祀之后，西征而得小胜，婆罗门教士便大振厥辞。

于是，籍政治的阴谋，推行广大的排佛运动。当时教所受苦厄的程度，传记多不详尽，唯据阿育王传‘舍利弗问经等而知其大略。舍利弗问经说弗沙密多罗王，希望能与阿育王同样的名事不灭，但他自知威德不及先王，先王造八万四千塔并扌舍倾国的财物供养三宝而留盛名，他便相反地毁塔灭法，残害息心（在家出家）的四众佛子而留盛名。于是，对于比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼，不问少长，集体屠杀，血流成川’并毁坏寺院八百余所，诸清信士，也遭囚击鞭罚，当时有五百罗汉，登南山而得幸免于劫。

又据大毗婆沙论卷百二十五之末的记载：“昔有一婆罗门王，名补沙友，憎痴佛法，焚烧经典，坏 堵波，破僧伽蓝，害比丘众，于迦湿弥罗国一边境中，破五百僧伽蓝，何况余处。”这就是指的补砂密多罗王西征得小胜时，在迦湿弥罗边境，所做的排佛运动。舍利弗问经所指是在中印华氏城的情形，五百罗汉登南山，当是指的部份佛教僧人，离开中印的摩羯陀国，而到南印去了。

可是摩羯陀的熏迦王朝在灭佛之后，传到第十主地天王时，仅一百十二年（西纪前一八五至七三年），也由婆罗门大臣婆须提婆，又得婆罗门国师的赞许，而行篡位，别建伽恩婆（Ｋａｎｖａ）王朝，四传至善读王时，计四十五年（至西纪前二十八年）即为南印案达罗（Ａｎｄｈａｒａ）侥娑多婆诃王朝（Ｓａｔａｖａｈａｎａ）所灭。婆罗门教在中印的复兴，终无以救摩羯陀王朝的衰亡！佛教在南印及西北代兴，却又见其国势的强盛。

中印自此即为南印的案达罗所兼并，南方建立的案达罗王朝，即与北方的贵霜王朝对峙，成了南北朝的形势。

案达办王朝 阿育王后，摩羯陀帝国的领土，次第缩小，据于东南印度达罗茶氏的分支案达罗族，即乘孔雀王朝的衰微而告独立。在西纪前二四〇至二三〇年顷，尸摩迦（Ｓｉｍｕｋａ）王，兴起娑多诃王朝，建都于驮那羯磔迦（Ｄｈａｎａｋａｔａｋａ）等地，领有德干（Ｄｅｃｃａｎ）高原地方。西纪前二十八年，兼并了中印的摩羯陀，到了西纪后一〇六年顷，乔达弥普特罗·悉达卡尼王Ｇａｕｔａｍｉｐｕｔｒａ　ｓａｔａｋａｒｎｉ），又将领土扩张至西印度，但在此王殁后，中印及西印的地方即告失离，西元二二五（亦云二三六）年顷，此一王朝即告灭亡。

在宗教信仰，案达罗的娑婆诃王朝，诸王多信奉婆罗门教，其中亦有信仰耆那教及佛教的君王，并加以保护及宏扬。英主悉达卡尔尼王，及其母后，即对 贤胄部的僧徒，布施洞窟精舍；又有娑多婆诃王，以黑山峰的洞窟施与龙树，推定此王即为于西纪一七三至二〇一年顷的乔达弥普特罗·耶耆那舍利王（Ｇａｕｔａｍｉｐｕｔｒａ　ｙａｊｎａｓｒｉ）。

在锡兰方面，有一位木叉伽摩尼王，在阿糜罗陀补罗，建设精舍、大塔、铜殿等，厚供僧伽。由于诸王的外护，佛教顺利发展，佛教未至之前，本来为供尼乾子（耆那教徒）而建的无畏山寺，也转而供给了长老摩诃帝须，其后又由诸多王臣的护持，建立的寺塔颇多，锡兰佛教本属印度的一支，本书当以另篇介绍，故此处从略。

弥兰陀王 自亚历山大入侵印度（西纪前三二六年）之后，又有一位著名的希腊人德弥多利奥斯（Ｄｅｍｅｔｒｏｉｓ），率大军再占阿富汗而侵入印度，略信度河口，占有恒河上流各地，建都于舍竭（奢羯罗　Ｓａｋａｌａ），弥兰陀王即是德弥多利奥斯的族人。

弥兰陀（Ｍｉｌｉｎｄａ）王，约在西元前一百六十年间即位。他对佛教有净信，曾就那伽斯那（Ｎａｇａｓｅｎ　译作龙军，或音译那先）比丘问佛法，此事被集为一书，即是巴利，文的“弥兰陀问”（Ｍｉｌｉｎｄａｐａｎｈａ），汉译的“那先比丘经”,与此大同。

据周祥光“印度通史”八八页称,当西纪前一五五年间,喀布尔及旁遮普总督梅娜陀（Ｍｅｎａｎｄｅｒ），率希腊大军进攻摩羯陀国，于是，摩偷罗（Ｍａｔｈｕｒａ）、阿　陀（Ａｙｏｄｈｙａ）秣第密伽（Ｍａｄｈｙａｍｉｋ

ａ）、相继沦陷，至熏迦王朝的华氏城，双方大战，希军败退。不数年，补砂密多罗称王行马祀，凡祭马所经之邦，若甘作祭祀国的属邦者，即以军士加入祭马的卫队，否则即发生战争。希腊军队即因此而与统率祭马卫队的补砂密多罗之孙，婆苏密多罗（Ｖａｓｕｉｎｉｔｒａ）交锋，卒将希军声败于印度河两岸之地。

这位梅娜陀，便是弥兰陀王，简称为弥兰王，他先是印度大夏国驻喀布尔（Ｋａｂｕｌ）及旁遮普的总督，后继承印度大夏国的王位，他统治的领土，包括阿富汗斯坦、印度河流域、拉伽普大那（Ｒａｊａｐｕｔａｎａ）及东部印度的一部份。他死之后，印度大夏分裂为二，最后一王为项茂斯（Ｈｅｒｍａｎｅｓ），于西元前五十年间降于大月氏（塞族　Ｓｃｙｔｈｉａｎ）的贵霜王朝。

责霜王朝 继希腊人之后，来在印度西北的，便是月氏族的入侵。据汉书西域传载：“大月氏本居敦煌祁连间，至冒顿攻破月氏，而老上单于杀月氏，以其头为饮器。月氏乃远去，过大宛，西击大夏而臣之，都媯水北为王庭。”又说：“有五翎候，一休密翎候，二双靡翎候，三贵霜翎候，四　顿翎候。”

后汉书西域传条下，又说：“初，月氏为匈奴所灭，迁于大夏，分其国为五部翎候。后百余岁。贵霜翎候邱就却。攻灭四翎。自立为王国。号贵霜王。侵安息。取高附地，又灭濮达　宾，悉有其国。邱就却年八十余死，子阎膏珍代为王，后灭天竺。”

月氏族本为蒙古种人，被匈奴从中国的甘肃山谷间赶到大夏（今之土耳其斯坦的布哈尔州），此时大夏为希腊人的殖民地，由亚历山大的部将建立小国。邱就却打败了希腊人，而建立贵霜王朝。希腊人败退南下，进入西北印的加湿弥罗（今之克什米尔，即由此来），月氏人紧随希腊人之后，也进入印度，到了阎膏珍的儿子迦腻色迦（Ｋａｎｉｓｋａ）王（据Ｖ．Ａ．Ｓｍｉｔｈ　说，王在西纪后一二〇年即位）时，便成了印度中部以北的共主。迦腻色迦王的即位年代，尚无确定，若根据他所铸银币考察，大概西元七十八年至一二三年，乃为其在位时期（周著印度通史一〇〇页）。

在印度佛教史上，迦腻色迦王的地位，与阿育王同被称为佛教王。武功文治，雄才大略，先后堪相辉映。建都于布路沙布逻（Ｐｕｒｕｓａ2 ｐｕｒａ今之阿富汗与巴基斯坦交界处的白夏瓦），东到阎牟那河流域，南自频　耶（Ｖｉｎｄｈｙａ）山脉到印度河口，西与安息（今伊朗及阿富汗之一部）接壤，东北则亘葱岭之东。俨然是一大帝国。

据查耶斯华（K．P．Ｊａｙａｓｗａｌ）氏说，贵霜王朝的三十三王之中，仅前之十八王统领至中印度，中期以后，在迦摩普（Ｃａｍｐａ）地方，有那伽斯那（Ｎａｇａｓｅｎａ）王朝（西纪一五〇至三四八年）；在乔德（ Ｇａｕｄａ）地方，有乔德王朝（西纪——三二〇年），后来有普拉白维斯奴（Ｐｒａｂｈａｖｉｓｎｕ）王出而将二朝合并。到了沙姆陀罗笈多（Ｓａｍｕｄｒａ２ ｇｕｐｔａ）王，创立笈多（Ｇｕｐｔａ）王朝，印度又归统一，笈多王朝的基础，则为其父旃陀罗笈多第一（Ｃａｎｄｒａｇｕｐｔａ　Ｉ）所奠立，那是西纪三二〇年间，是由世袭的土王之名而改为君王的。

南方的案达罗王朝，亡于西纪二三六年间，北方的贵霜王朝，亡于西纪三二〇年间。接着便是笈多王朝的代兴。

第二节 迦腻色迦王与佛教

三百年间的佛教 从阿育王到迦腻色迦王之间，约有三百多年的印度史，不论宗教或政治，几乎是一片空白而不得其详，近代以来，由于古代遗物的发掘、考察，以及利用各种间接而模糊的资料对比、审查,总算已得其大略。在此期的佛教，据吕徵依狄原云来“ 印度之佛教 ”编的“ 印度佛教史略 ”本篇下一章七节二段所述，大致有如下的五个区域：

最盛于南方的锡兰。

次盛于印度西南的摩腊婆（Ｍａｌａｖａ）。

又次于西北的信度。

再次为北方的迦湿弥罗、犍驮罗。

印度东北为耆那教的势力范围。

我们知道，中印度先为婆罗门教的复兴地，自案达罗王朝灭了摩羯陀王朝之后，南方大众部佛教思想也到了中印乃至随着案达罗朝的西进而使西方的有部佛教，接受了大众部的感染，有部西方师经量部的出现，自非偶然。上座部有一等学者之在东南印的，因中印法难而南避，接触了大众部的思想，形成了分别部的再进步。例如以波吒利子城为中心的化地部及法藏部，法藏（即昙无德部）之有密教色彩，即是受了案达罗文化的影响，故与阿育王时的分别部不同，也即与先此分传到锡兰去的分别上座部不同。

在这阶段，婆罗门教初期的根基地，西印北印，已为佛教的势力所代取，在阿育王时盛行佛教的中印，反为婆罗门教所占领，婆罗门又向南而成了案达罗族的信仰，并且由案达罗文化的混合而产生了湿婆派的新婆罗门教。又由于案达罗

王朝之到中印，佛教便在中印再兴。

南方锡兰的，当以另篇介绍。案达罗方面的，所知很少。唯有北方的有部一系，所留典最多，故仅就此介绍。

迦腻色迦王其人其事 迦腻色迦王的名字，见于佛教的记载，西藏及蒙古，亦有所传。西纪一九〇九年，斯邦内博士（Ｄｒ．Ｓｐｐｏｏｎｒ）在西北印掘得一舍函，函盖上即刻有迦腻色迦名的，此可证实古代印度确有其人，并在函内之表面刻有“纳受说一切有部众”的字样，可见他是有部佛教的护法之王。

唯据迦腻色迦王时所铸的钱币图文之考察，王之信佛当是晚年的事，他早期发行的钱币，形式最美，以希腊语题字，并刻日月神像；其次发行的，以希腊文题古代波斯语，所刻亦为希腊、波斯、印度所尊的神像，但未见有释迦之像。

迦湿弥罗及犍驮罗的佛教，是始于阿育王时末阐地等之来化，因其环境特殊而渐自成一系，其特质是在富于论典的撰述及对禅定的重视，故后来的论师、禅师，也十九是出于这一系的学者。

论师多了，便不能无诤，所以，迦腻色迦王对佛教的最大功德，即是促成第四次的结集。第四次结集有三种传说：

一玄奘西城记卷三载：王因以道问人而解答各异，问了胁尊者，尊者即答：“如来去世，岁月逾邈，弟子部执，师资异论，各据闻见，共为矛盾。”王甚痛惜，乃发心宣令，召集圣哲，结集三藏。共五百贤圣，以世友菩萨为上首，次第造论、释经、释律各十万颂,计三十万颂六百六十万言，备释三藏。

二，世亲传中说：佛灭后五百年中，有迦旃延子罗汉，于萨婆多部出家，与五百罗汉及五菩百萨，共撰集萨婆多部阿毗达磨。

三，西藏所传：迦腻色迦王于迦湿弥罗国的耳林精舍，集五百罗汉，五百菩萨、五百在家学者，使结集佛语，自此以后，十八部异说，悉认为真佛教；又记录律文；其经论有未记载的，今亦记录。

此上三说，西域记仅以世友一人称菩萨，世亲传加上五百菩萨，西藏的又加上五百在家学者，并将此次结集形容成为通含一切的佛教，实则仅是一切有部的结集。因而，三说之中，当以西域记较为可信。同时，此次结集的成果，是二百卷的大毗婆沙论，可是现在的该论之中，却有“昔迦腻色迦王时”的字样，推想其内容业已经过后人的增补了。

王与马鸣 中国及西藏所传，均说马鸣菩萨（Ａｓｖａｇｈｏｓａ）与迦腻色迦王有关。据传说，王进功摩羯陀国，该国不敌即献佛钵及马鸣菩萨以求和。又

据大庄严经论马鸣所作的归敬序，有“ 富那肋比丘 ”“ 我等皆敬顺 ”之句，可知马鸣为迦腻色迦王时肋尊者的第子了，传说王亦师事肋尊者。至于世亲传中说：“ 马鸣随即著文，经十二年，造毗婆沙方竟，凡百万偈。 ”此将马鸣说成为婆沙论的著作者了。实则，马鸣生于此时，且其又是一代大文豪，为婆沙论润色或有之，但他不是婆沙师，因他在大庄严经论归敬序中，对于富那、肋丘比、弥织（化地部）、萨婆宝婆（一切有部）、牛王正道者（或即鸡胤部）等诸论师他均一律“ 敬顺 ”的。

不论如何，迦腻色迦王建国于中国与印度的通路之间，晚年护持佛教，而使佛教得传于各民族之间。佛教来华初期，即由西域经陆路而至，宜乎王的功德，可与阿育王齐名了。

北印的法难 物极必反，似乎是世间法的铁律。据迦湿弥罗的史书 Ｒａｊａｔａｎｇｉｎｉ 所载贵霜王朝在迦腻色迦王以前的二王，亦保护佛教，建筑僧院及支提颇多，至迦腻色迦为湿弥罗之王的时代，佛教的势力大振，并压迫婆罗门教对于湿婆的信仰，致受到土邦龙 Ｎａｇａ 族的反对，大事杀害佛教徒，王亦曾为此一骚扰而躲避。当时又有甘陀罗提婆 Ｃａｎｄｒａｄｅｖａ 婆罗门出而镇压佛教。到旃那陀（Ｃｏｎａｎｄａ）王三世，始停止对佛教徒的弹压。

西域记卷三，也说：迦腻色迦王既死之后，圪利多种，复自称王，斥逐僧徒，毁坏佛法。 ”后来由者见货罗国释迦种的口皿摩 罗杀了圪利多王，佛教遂得复兴。

由此两书大略一致的记载，可信迦王之后确有婆罗门的土王，毁佛之事。

法难后的影响 据印顺法师说，在中印法难之后，佛教即引起了三种可慨的结束（印度之佛教九章二节）：

一、争于外延而成分失其纯真：因感于教难，乃本着世界宗教的见地，不先崇内、固本、清源，而日务外延，以随方应化，虽释尊所深斥者，亦不惜资借为方便。此固适应了环境，屡经教难而不灭者，以此之力，但已失去佛法的纯真。

二、法灭的流言造成了颓废心理：正法住千年，为经律所旧传，乃是遥指千年以形容圣教住世的长时，不因人去而法灭，乃是释尊制戒摄僧的功能。但自教难勃兴，古人即兴起“ 千年法灭 ”之悲感，此与佛说，实是言同而心异。此一观念一生起，佛教的雄健之风，便荡然无存。哀莫大于心死，此真是个写照。

三、由佛子自力住持转而外求王臣护法：佛弟子本来自视很高，无需政治力

的帮助，也不忍受政治力的拘束。然在法难之后，即感自力维护的不足，乃将佛法转而付嘱王公大臣，且以僧团的清净，佛法的流布，均盼由外力之助成。圣典中原有天、龙护持的记载，此乃以自力而感致的外力，是来助而非去求助。但在教难之后，外力护法的思想日盛，乃出之于卑颜求助了！

印顺法师的这三点看法，确非出于假设，我们若能留心于后出的圣典内容，即可明白。

第三节 印度的佛教艺术

宗教与艺术的关系 所谓艺术，它的范围和定义，可以言人人殊 ，但在普通的观念，艺术是指的：建筑、雕刻、图画、音乐，和各种文学作品。

现代人往往把科学、宗教、艺术，分别地加于界说，认为：科学在于求真，宗教在于求善，艺术在于求美。事实上，未必真有如此的界限可求。

因此，在艺术的立足点上，又可分有科学的艺术，宗教的艺术，艺术的艺术。

尽管近代人中有的是为了艺术而创造艺术的观念，但是，追寻古代人类的遗迹，凡是伟大的艺术品，绝少是脱离了宗教的信仰而独立存在的。

就建筑而言，在希腊，在埃及，最伟大的古代建筑物，乃是宗教的神殿，以及基于宗教信仰而来的金字塔；即在我们中国古代，最大的建筑物，称为“明堂”，礼记中载有一篇“明堂位”的文字；明堂是什么，便是古代帝王拜天、祭祖、行政及推行教育的所在。

再说雕刻，现存古代的雕刻，大多是属于宗教性的神像，纵然有人像，也是于宗教的信念而产生，例如史记周本记所载：“周武王为文王木主，载以伐纣。”便是说，武王伐纣之时，用车子载着文王的木雕像，以代表文王，此到后来，便成了图画先人的遗像，以及供奉祖先的牌位。

至于音乐，在古代，用在宗教上的，远较在娱乐上的为多，唱颂赞神的诗歌，无不伴之于音乐，有音乐又会出现舞蹈。我们知道，印度的吠陀，原先，都是用来赞美神明的诗。再从古代壁画的遗迹之中，发现许多神话人物的舞蹈姿态，优美异常。直到现代，尚有一些落后地区的土人，用歌唱及跳舞来祭神和谢神。

所以，在古代的人类社会中，艺术的创作，大抵是基于宗教的信仰而出现。

当然，从性质上说，宗教和艺术，并不相同，因为宗教是在信仰，艺术则在表现，信仰宗教可以在一信之后，永远得到安全感的依赖，艺术则唯有在表现的

当时或在欣赏的当时，获得美的安慰感。

因此，虔诚到了相当程度的宗教徒，他可以不须艺术的生活，也能保有一颗平静安乐的心；一般的人则须仰伏艺术方法作为媒介，而进入宗教的信仰。所以宗教不一定要有艺术，只是有了艺术的表现，更能引导人群进入宗教。这从佛教的思想而言，正好说明了这样的事实。

佛教的本质对艺术的迎拒 一，原始佛教重修持，重解脱，未暇及于艺术：我们略具佛学知识的人，都知道作为一个比丘或比丘尼，他是不可以从事艺术工作的。

因为从缘生法则产生的一切现象，无一非假，既是假有和暂有的光影中事，就不必去重视它，同时应该设法去解脱对于这些光影中事的占有欲和贪恋心。一个修道的人，若不超脱这些光影中事的束缚，他就得不到修道的实益了。所以，原始佛教的教义，无非是教我们速离生死业，急求解脱法。这是宗教信仰至相当境界之时的必然现象，特别是佛教，由佛陀的悲智之中，流露出来的因缘观，在在促使我们觉察我们所生存的空间和时间，乃由五蕴假合的身心而暂时存在。毕竟终归于消灭，所以不要被外在的物质，色与声所迷惑。艺术的表现，却又必须仰赖于色与声的媒介。

总之，在佛陀时代的人间教化之中，佛陀固然未尝反对艺术，至少，艺术对于佛陀的教化工作，并不积极的重视。因为，人生几何，寿命无常，旦不保夕，求出生死苦海，急于燃眉，那里还有闲暇从事于艺术的工作呢？故在原始圣典中，以及印度古代佛迹遗址的发掘中，在佛陀入灭之后二百多年的阿育王时代，始有佛教艺术品的出现。这是由于距离佛陀的时代愈久，信仰者对于佛陀的圣格愈难想像和捉摸，同时也受了其他宗教及文化的影响，才渐渐地产生了以声色为表达工具的佛教艺术，初对这些艺术品的创作，并非为了欣赏，而是为了藉以作为信仰的象徵。

二、由小乘佛教至大乘佛教的艺术观：在此，先要说明，在佛的时代，并无大小乘之分，只是一味的佛法，由于弟子们的根器不同，对于佛法理解。才有不同的程度。从对象而言，佛陀出家弟子所说的法，是着重于离世出世的，对在家弟子所说的法，是侧重于和世乐群的，而其目标则同为解脱的涅　境。因为佛陀的常随弟子多是出家人，佛灭后初次结集（编集）佛经的，也全是出家人，故从原始圣典中，虽可得到大乘思想的消息，原则上毋宁是偏重于小乘的。

但是，所谓小乘佛教，并非出现于佛世，而是在佛陀入灭之后，出家僧团由

于地域分布的不同影响，对佛的教法，产生了各各不同的异解，分张出许多的部派，小乘佛教，便是部派的佛教。最先分为老比丘派的上座部与青年比丘派的大众部，后来又从上座及大众两派之下，各自分出了许多部派，据异部宗轮的介绍，共有二十个部派，所谓部派，相当于中国的佛教宗派，希腊哲学的学派。

在此许多部派的小乘佛教之中，以南印度的大众部各派流传在西北印度的上座部下的一切有部，思想较为进步，故当着重于在家生活之教化的佛法再度复兴之后，便是大乘佛教。南印的大众部，即由于小乘而渐渐融入大乘。西北印的一切有部，也由小乘僧团之中，产生了许多大乘的宗师（此请参阅第八章）。

我们知道，大乘佛教既然侧生于和世乐群，大乘的精神，便是自式度人的菩萨行，菩萨行与世俗法，在表现上并无差别，只是在存心上有所不同。菩萨行是入俗而化俗，世俗法则是流俗而同于俗。所以，大乘的菩萨道，乃是外现世俗行，而内修解脱道的伟大法门。

既然入俗化俗，便有四摄法中“ 同事摄 ”的要求，先去随顺众生的欲乐，再来尊归佛陀的正道。这样一来，佛教艺术，也就很有须要了。故从进步的小乘部派所传下的佛教圣典之中，我们就见到了绘画及周刻的记载。

在根本说一切有部毗奈耶杂事卷十一，虽规定比丘不应作画，但其若画死尸或髑髅象者& 无犯。

在根本说一切有部所传诵的毗奈耶卷三十四，记载于寺门屋下，画有壁画，画着生死轮回相，地狱相，人天相，佛像，并以鸽像表贪染，以蛇形表　恚，以猪形表愚痴。并在周围画有十二缘生生灭相。

根本说一切有部目得伽卷八，有因为彩色的壁画陈旧不清时，比丘予以重新再画的记载。

在上座部的法藏部所传的长阿含经中的世纪经，描写天上、人间、地狱、神道的各种世界，已完全是用艺术手法。法藏部在部派之中是比较晚出的，而且也是比较接近天大乘的，所以法藏部传诵的戒律（四分律），中国的律宗初祖道宣律师，也以为是“ 分通大乘 ”的。

在大众部所传的增一阿含经卷二十八，更有了优填王命巧匠“ 以牛头梅檀，作如来形像，高五尺而供养 ”的记载。

到了大乘圣典中，佛教艺术的气氛，当然是更加的浓厚了。纵然如此，大般若经初分不退转品，仍要说菩萨，“ 于诸世间文章伎艺，虽得善巧，而不爱著 ”，因其皆为“ 杂秽 ”，“ 邪命所摄 ”。

在此，我们必须指出，佛教艺术品的创作，固然是由于接引众生以及表达信仰的热忱，同时也有外在的因素，因为南印度的土著民族，有其独特的文化和独特的信仰，他们庶物崇拜而发展成为神明的偶像崇拜，佛教为了化导当地土民，故也采用了他们所习惯的方式，将土民的神明，摄为佛教的护法神，所以，佛教最初有的偶像，倒不是佛菩萨像，而是护法的神像及天人像。

在西北印度，由于希腊政治势力的南侵，带来了希腊的文化。我们都知道，亚历山大虽是马其顿人，但他于西元前三二六年侵入印度的目的，便是将希腊的文明，加惠印度。到了西元前一百六十年代，又有一位希腊将军，侵入印度，占有了恒河上游各地，那就是那先比丘经中所记的弥兰陀王。我们又知道，近代西洋文化的启蒙，是渊源于希腊文艺的再兴，同样的，在印度的北方，也是受了希腊文艺的激扬，最具代表性的，更是犍驮罗地方所留下的佛像的雕刻艺术。

关于印度的佛像 一、原始佛教是否已有佛教像？这是一个值得重视的问题，至少，佛陀并不主张弟子们仅对他作形式上的崇拜，时时教诫弟子们，要以圣道的实践，来表示对于佛陀的亲近。否则自己不修圣道，纵然天天见到佛陀，也无多大意义。同时，从近代考古学的发掘之中，在印度尚未发现有关阿育王以前的佛像或表示佛教艺术的遗物。

但是，在部派佛教所传的经律中，确有佛陀时代即有佛像出现的记载。现在试举数例如下：

①增一阿含经卷二十八，记载因佛陀去忉利天为母说法，人间四众弟子们，久久不见佛陀，非常渴念，尤其是优填王想念最切，如果再不见到佛陀，他就会因此而死，所以接受了群臣的建议，由巧匠用梅檀香木雕了一尊五尺高的佛像。当波斯匿王知道这个办法之后，也请巧匠，用纯粹的紫磨金，造了一尊五尺高的佛像。

②根本说一切有部毗奈耶卷二十八，记述因为佛陀坐于众中之时，弟子们都能威仪整肃，佛陀不在座时，弟子们便无威德，所以给孤独长者便请示佛 陀，准许造像以代表佛陀，供于众中，佛陀的回答是：“ 随意当作，置于众首。 ”

③同在根本说一切有部毗奈耶卷四十五又载，摩羯陀国的影胜王，欲画一佛像，送给远地胜音城的仙道王，经向佛陀请示，佛说：“ 王大，善哉妙意，可画一铺佛像，送与王 ”。并且还规定了画像的格式。

由此可明，增一阿含经及根本说一切有部毗奈耶，虽属于部派佛教的圣典，我们也不可以说，佛教是不主张礼供像的，佛在世时，利用身教及言教，佛灭度

后，便以像教为信仰的中心了。凡是有形像的佛教事物之能产生化世导俗的功用者，无一不是像教的范围。

二、佛像的出现：若据近代的考古发掘而言，印度最初的佛像，是南印萨特那地方的立像，乃是阿育王即位之后一百五十年（西记前一百年）顷的作品，在阿育王时代，虽已有了佛塔，石柱，石刻的遗留，却尚未见有佛像的雕刻。萨特那立像，虽属于佛教的艺术，但却仍是取的夜叉的形像，而此夜叉，即为南印土民达罗维荼人的民族神，后归佛化而成为佛教的护法神。

佛教，原来唯重人格精神的内在建设，不重形式的崇拜，所以原始的佛教，没有任何祭祀的仪式，故也用不着偶像的崇拜。此到我们中国的禅宗，尚能看到这样的消息，例如丹霞禅师把佛像劈了烤火取暖，后来有的禅堂之中也供任何佛像。因为佛在你我的心中，不在心外，此与专门毁谤佛教为拜偶像、拜木头的基督徒比较，实在无法比喻，他们不拜偶像，却以十字架代表偶像来下跪祈祷。

由上可知，佛教徒本不设立偶像，到了后来，佛法的化区渐广，接触到的异民族日众，例如南印的达罗维荼民族，侵入西北印的希腊人和月氏人，均各其所崇拜的神像。当他们接受了佛教的信仰之时，便有了崇拜佛像的要求。因此，在早期的南印方面，仿照夜叉像而造佛像，所以顶上没有肉　相，多以狮子为座；在此后的北印方面，则仿照希腊神像而造佛像，顶有肉髻，以莲华为座、有髻有发，此在西元前后四百年间，即形成了有名的犍驮罗的雕刻艺术。

印度佛教的雕刻艺术 印度佛教的雕刻艺术，大致可分四个时期。

一、由阿育王至安达罗王朝：无疑的、雕刻的技术，在佛陀时代已经有了，但在今日残存的遗物来说，则自阿育王的磨崖石刻及石柱的雕刻为始，此时技术已极高明，例如阿育王立于鹿野苑的石柱，其柱头如今存在印度的鹿野苑博物馆，高七尺，柱头上部雕四只狮子，狮下为一鼓，鼓边又有浮雕的狮、马、象、牛四兽，四狮与四兽，皆极神似生动，磨琢也极光滑，故在世界艺术史上也占有极高的地位。

在阿育王后百余年，约为西元前第二世纪，则有婆尔诃特（Ｂｈａｒｈｕｔ）和桑　（Ｓａｎｃｈｉ）塔的塔门及其栏　的雕刻，遗留迄今。雕有狮子、金刚力士，夜叉、佛传等的故事人物。不过，此时尚未出现真正的佛像，仅以莲华象徵诞生时的佛，以菩拉树象徵成道时的佛，以轮宝象徵说法的佛，以塔婆象徵涅　的佛，以上是属于南印的佛教雕刻。

二、犍驮罗地方的雕刻：犍驮罗在今日阿富汗及印度西北省地区，此一地区

遗留有许多佛像雕刻，大约是经西元前后四百年间的孕育，到西元第二世纪，由于大月氏人所建贵霜王朝的迦腻色迦王等之保护而达于鼎盛。

此期的雕刻，是以佛菩萨像为主，是用希腊的技术来表现佛教的信仰，故以佛像的形像而言，乃为希腊人种形的高鼻梁、蓄有须发、并以厚厚的毛织物为衣饰。我们知道，剃除须发是沙门相的基本精神，在印度的恒河流域，也用不着厚的毛织物御寒。

案达罗王朝是由南印度人所建，贵霜王朝是由侵入西北印度的大月氏人所建，这在印度史上称为南北朝时期。正由于南北两种民族文化的彼此激荡，介于南北印度之间，便出现了阿摩罗婆提（Ａｍａｒａｖａｔａ）大塔的栏盾雕刻，它是受了犍驮雕刻的影响，而仍保守着第一期纯印度的手法，它的年代，约在西元第一至第二世纪之间。

三、笈多王朝的雕刻：这是由希腊色彩回顾到印度本位化的雕刻，由于笈多王朝的保护鼓励而达于顶点，这乃是西元三三　年至六四　年间的事。

此期是采犍驮罗佛像的技术，发扬古代印度的雕刻原则，其特徵是雕像的衣着极薄，紧贴身体，呈透明裸露状态，用极浅的曲线，左右均等地刻划出雕像的衣褶纹路，与犍驮罗雕像比较起来，尚有很多不同之处：第二期的雕像的像背光圈，是单纯的圆板，本期则在光圈上加刻了图案；本期佛像的头发，多为螺形，且有白毫相及手足缦　相等三十二大人相。所以相好端正而富于慈爱的表情，均为第二期所不及。此乃表现了大乘精神，富于利他的思想。例如在鹿野苑的佛陀转法轮像，以及西南印度阿　恩陀（Ａｊａｎｔａ）洞窟精舍中的像雕，便是本期作品的代表。

四、密教的雕刻：西元第八世纪之后，有一个波罗王朝，偏安于东世，拥护佛法，虔信密教，达五百年之久。本期的佛菩萨像，均系根据密教的教理，对于像座、结印、光背、衣服，以及庄严饰物，都有一定的规定和比率。大致上说，两眼向上钩，颚部呈尖状，以及多手多头等的特徵。并且规定，在修某一种密法仪轨之中，必定是用某种式样的佛菩萨像。

印度佛教雕刻艺术的最大宝藏，遗存于今的，则为位于印度西部的一个土邦，海德拉巴的阿　恩陀的石窟寺，西历十九世纪初为欧洲学者杰姆斯（Ｊａｍｅｓ　Ｅｅｒｇｕｓｓｏｎ）所发现。共计二十九个洞窟，以其开凿的年代而言，为分为三个时期，①西纪前二世纪至西纪后一百五十年或二百年代，②西纪第四世纪至第六世纪中叶，③西纪第六世纪后半期至第八世纪初头。其中包括有

石佛、石门、石栏、石柱等的各种雕刻。西洋及日本的学者，对此石窟艺术，均已有了专著研究。

印度佛教的建筑艺术 初期的雕刻，是附于建筑而存在的，唯因上古的建筑物，虽有残存，亦已无从求其完整，纵由考古发掘，也仅得其基脚而已。

佛教建筑，可分三大类：

一，塔婆（Ｔｈｕｐａ）：塔婆又称　堵波（Ｓｔｕｐａ）。塔是简称，它的构成，分为基坛、覆钵、平头、竿伞等由下而上的四个部份。塔的形状，则因时代的先后而不同，有在平头的周围造龛安置佛像，又有在覆钵的前面安置佛像；也有以二重、三重的轮盖作塔的竿伞，而表崇敬之意，更有以基坛作成三层或五层，更后便出现了塔基与楼阁结合的建筑物，那就是中国及日本等地塔型的由来。今日南传各佛教国家的佛塔，尚保有近乎原始形态的风格。

在今日的印度，尚有古塔的遗迹可求者，则有阿拉哈巴（Ａｌｌａｈａｂａｄ）西南一二　哩处之婆尔诃特，以及中央州的皮尔沙（Ｂｈｉｌｓａ）以南六哩处之桑　。前者的塔门和栏　的雕刻。今藏于加尔各答博物馆；后者大塔的直径有一二　尺，在十四尺高的基坛上，置有四十二尺高的半球形覆钵，覆钵之上更有平头及伞盖，已经近代修补，此塔乃为古印度建筑艺术的最佳标本。又据一般传说，以上所载两处，本为阿育王所建佛塔的遗址。另在摩偷罗地方的阿摩罗婆大塔。规模也很可观。

又据传说，迦腻色迦王曾于富楼沙补罗，造一大塔，高达四十余丈，庄严冠于全印。

二、支提（Ｃａｉｔｙａ）：又名制多，本与塔同，后来因了集会之用，便于制多置堂舍，称为制多堂，主要用作每半月比丘诵戒布萨的场所，其构造大体为于长方形的室中，设一个半圆形的制多于室内的后壁正中，今日尚有残存而著名者，则有南印的迦利（Ｋａｒｌｉ）、那西克（Ｎａｓｉｋ）和阿　恩陀等的石窟洞院，便是最古老的支提的遗迹了。

三、毗诃罗（Ｖｉｈａｒａ）：支提是集会所，毗诃罗是止息睡眠处，那便是僧房。乃由多数的小屋集合而成。但是，由多群僧房的集体建筑物，又有一个名称，叫作僧伽蓝（Ｓａｎｇｈａｒａｍａ）也就是说：单纯的僧房，称为毗诃罗，集合食堂、讲堂、禅堂等设备于一处僧房，称为僧伽蓝，所以，真有艺术价值的佛教建筑，乃是僧伽蓝，例如经律中所载的祇圆精舍和竹林精舍，规模均极庄严美丽。可惜的是，佛世的旧观，今已无从考究，近世在印度各地发掘出土的

精舍遗址，例如鹿野苑乃至那兰陀寺，亦均后世的增建，不是原来的旧貌了。

绘画艺术 佛寺中有壁画，始于根本说一切有部毗奈耶杂事卷十七，佛许给孤独长者，在寺中作壁画，并指示如何画、画什么？从门额一直到厕所，无一处不可作壁画。

关于有部律之有此等记载的时代背景，已于前面分析，同样的，今日所知的佛教绘画，也有在犍驮罗雕刻的同一系统内发现。例如在犍驮罗之西的梵衍那（Ｂnmｉａｎ）地方，有描绘天女的壁画于一大佛龛的内部，其东方之慈善的弥兰（Ｍｉｒａｎ）佛寺寺趾，亦发现西元三世纪间的同系统壁画遗品。在巴古（Ｂａｇｈ）的洞窟中，发现有作于笈多王朝末期（西元七世纪）的甚为精美的壁画。

在南印的阿　恩陀（Ａｊａｎｔａ）洞窟中的壁画，乃为印度绘画的代表，它的制作年代，是自西元前一世纪到西元后七世纪的长期创作。沿着半圆形石山的内部石壁，开凿有二十九个窟院，其中存有壁画者计十六窟，所画的题材，则以本生谭及佛传为始，以及当时贵人生活的描写。从其风俗、衣服等看，知其物质条件并不高，但从艺术看，占有极高位置的作品却不少。

文学作品 初期佛教圣典，文艺的气氛不浓，大乘经典一通行，即多采文学的方式，例如般若经为否定的表现法，法华、维摩、华严、采用象徵的表现法，大无量寿经则为感觉的表。

佛传如马鸣的“佛所行赞”乃是以优美的宫庭诗的格调写成。“本生谭”，则用民间故事的方式而寓佛教的意趣。

在九分教（九部经）中的偈颂（Ｇｅｙｙａ　夜）及重颂（Ｃａｔｈａ伽陀）除了论部的颂，均富有文学的色彩。对于偈颂，有种种格律的规定，通常多用塞洛迦（Ｓｌｏｋａ）调，此调规定一句有八音，四句为一颂，由三十二音成为一颂，这种韵文译成汉文后，虽已多成无韵，但仍不难想像。

在马鸣的作品中，除了佛所赞，尚有“孙陀利难陀诗”，“舍利弗戏曲”。另有在马鸣之后而年代不详的摩　＊里制吒（Ｍａｔｒｃｅｔａ），他作有“四百赞”，“一百五十赞佛颂”，对此两部作品，据义净寄归传卷四所载，印度凡是学造赞颂的，无不学习；出家人不论是大乘或小乘，诵得五戒及十戒之后，即应诵此二赞，可见此二赞的地位之重要。

在西元前七世纪前半叶，领有北印度的戒日王（Ｓｉｌａｄｉｔｙａ），为强调佛教的慈悲观念而作了“龙喜记”（Ｎａｇａｎａａｄａ）的歌剧，共分五

幕。戒日王是笃信佛教的君主，也是一位文豪，另外他尚作有歌剧“喜见记”、“璎珞记”，诗集则有“迦丹波黎”。

第八章 初期的大乘佛教

第一节 大乘佛教的根源

最早的大乘思想 大乘佛教是在部派佛教以后兴起，部派佛教是由原始佛教的根据而发展，大乘佛教乃是继部派佛教的发展，再回到佛陀的根本精神的复兴，部派佛教尤其到了一切有部的论书， 已由对于“法”的分析，及于枝末的固定，把活泼的佛法变成了严密的理论，将佛法范围起来，筑成了阻止前进的墙。

大乘佛教的宗旨是探求佛陀的本怀，放弃枝末问题的诠释分析，而使佛法活泼泼地成为人间的、一般的、实用的、生活的，这种精神，便是在佛的本生谭中得到的消息。大乘佛教是把握住佛法的原则（三法印），来发挥佛陀以兼济众生为目的之本怀——菩萨道的菩提心。

因此，大致上可说，部派佛教（小乘）是保守的分析的学问佛教，大乘佛教是开放的原则的生活佛教。

在原始的阿含圣典中，佛陀未赏以菩萨道开示其弟子，并且佛陀自己的生活也即是声闻型的比丘身份。可是，佛陀以利他为要务的救济工作，已说明了大乘菩萨的精神，只是当时的弟子们觉得，罗汉与佛的解脱虽同一味。罗汉终究不及佛的伟大，佛是菩萨而成，菩萨也仅是指的未成佛前的释尊。

但在阿含圣典中，确有大乘的名目及大乘的思想。

杂阿含经二六·六 四，以行四摄法（布施、爱语、利行、同事）者为大士。

杂阿含经二八·七六九，以八正道的修持者，名为大乘；根本说一切有部律卷四十五，亦有：“乃至出家得阿罗汉果，或有发趣声闻独觉乘心者，或有发趣大乘心者。”

增一阿含经卷十九，明白载有大乘的六度。

不过，具体的大乘思想，在原始圣典中是不易找到的。

菩萨道与菩萨 菩萨道对于佛世的弟子们，虽然向往和实践的人不多，但也并不陌生，那就是佛陀的本生谭之大行。现在的本生谭中，难免已加入了后人增订的成分，所以那些本生谭的故事，有些也是久已在印度流传的素材，佛陀则尝以菩萨修行应当以本生谭那样的大行为典型，这就暗示了要成佛，须修菩萨道，菩萨道的形态，便是累生累劫为了方便利人而现各种各类的身份，为外道、为王、

为臣、农、工、商贾，乃至为禽兽。凡有利于众生的，菩萨方便可以行杀、盗、淫、妄，这种大行，声闻的小乘行是不同的。但是，从这本生谭中，便不难进窥佛陀的本怀乃是以菩萨道为理想的，菩萨道的基础是大天道及声闻道，当时印度的环境，尚不能接受此一理想，所以佛世的教团，即止于声闻境界。

在阿含圣典中，菩萨仅两位，一是未成佛前的释尊，一是当来在此世界成佛的弥勒。释尊是沙门，弥勒也现的比丘相，在声闻会中坐。在长阿含卷六·六，中阿含卷十三·六六，增一阿含圈四四十不善品，卷十一善知识品，卷三十七八难品等，均说到弥勒菩萨，并记别他将来人间成佛。

在大乘经中的在家菩萨，文殊及善财，是实有其人的，此外，毗舍离城的宝积，维摩诘等五百人，王舍城的贤护等十六人，也是确有其人的，可惜不载于阿含，他们的详情也不得而知。因在佛灭后数百年间，佛教在上座比丘的领导下，是以声闻的出家僧团为主，未暇顾及其他。这些大乘的胜义却在默默中流行。

一佛与多佛 在吠陀圣典中，立有七圣。在耆那教中有二十三胜者。在佛教的阿含经中，则立有七佛，这是从古到今的多佛相次在人间成佛，或者与吠陀的七圣说有关。既然过去有多佛，未来亦必有多佛，弥勒菩萨的未来作佛，即此说明。又在长阿含经中，毗沙门天王归敬了三宝之后，另外又归敬释尊，可知现在除了此界的释迦佛，尚有他界的其他佛。

因此，在原始圣典中，虽仅以释尊一佛为主，却已透露了三世诸佛的消息。到了根本说一切有部芯刍尼毗奈耶卷十四，佛即为两个给佛作引导的童子受记：“于最后身得成无上正等菩提，一名法鼓音如来，一名施无畏如来。”有部是反对大乘佛教的，在其律典中，却已有多佛思想，甚至更进一步，记载释尊曾为叛佛害佛的提菩达多及未生怨（阿　世）王，授记于未来作佛。

可见，人人皆有成佛的机会或可能，在阿含圣典及部派圣典中，已经存在，不过未曾受到声闻僧团的注视而已。

大乘佛说非佛说 从原则上说，大乘圣典确系出于佛陀的本怀，初期的若干大乘经典，有的也是出于佛说，但其未能见重于比丘僧团，乃为事实。有些大乘经典则并非出于佛说，是由在家弟子的宣说而得到佛的印可，例如维摩、胜　便是。最大的华严经也唯有其中的“如来随好光明功德品”（现为八十卷本的卷四十八之下半卷），是佛说，余均为诸菩萨说，佛经中也明白地显示，佛法除了佛说的，尚有弟子说、仙人说、化人说、诸天说的。所以，我们实在不必为了大乘经典是佛说与非佛说的问题而争论。同时，现存的大乘圣典，纵然在佛世已有了

其原型，如今所传的，无疑是已经过了增补，这不是后世佛子故意藉着佛的招牌而发挥自己的主张，乃是由于口口传诵的师承之间，无意及有意中加进了新的材料。

每一个时代环境，必有不同的时代思潮，这种思潮之影响于佛教的学者是可能的，老师将传承于上一代的圣典，再传诵给弟子们时，也很可能另外请授一些时代中流行的学问，传了数个，时代的产物与佛教的原典之间的界限，便会自然消灭，所以这是无意的加入了新材料。有些资料，虽然从来未见师弟传诵，可是竟在某种因缘下发现了，以佛的法印衡量，确不违背佛陀的本怀，并且含有胜义，于是被佛教的学者视为佛陀的避教，集辑起来，便成了增补的部份或新出的圣典，所以这是有意的加入了新材料。

这样下来，大乘圣典的篇幅，便愈久愈丰富了，例如六百卷的大般若经，它是一部大丛书，八十卷的华严经，它的成立过程，也有相当的久。如果一定要说那全是佛在某时某地说出的，实有违背史的根据，而且也大可不必。因为，对于佛教来说，圣典之是否出于佛陀亲口所说，并不值得争执，但问圣典的内容是否合于佛法的原则？

在大智度论卷九说有“法四依”，第一便是依法不依人；凡是根据三法印或四法印或一实相印而通得过的，那便是佛法，佛陀的悲智中流出了佛法的原理原则，却未暇尽说佛法的本末终始；依律住，依法住，即如依佛住，佛法则不必要求其皆出于佛说。作为一个正信的佛子，应当具有如此的观念。

大乘圣典的结集 但是，在佛教的传说中，确有结集大乘经典的记载，试举如下：

一、菩萨处胎经卷七的出经品说，佛灭七日，五百罗汉受了大迦叶之命，至十方恒沙刹土，邀集八万四千比丘，以阿难为上首，结集了菩萨藏、声闻藏、戒律藏；将三藏又分作胎化藏、中阴藏、摩诃衍方等藏、戒律藏、十住菩萨藏、杂藏、金刚藏、佛藏、计为八藏。

二、大智度论卷一百，则说文殊与弥勒带同阿难，于铁围山结集摩诃衍（Mahayaan大乘），

三、金刚仙论卷一，也说在铁围山外，二界中间，结集大乘法藏。

四、真谛及玄奘所传，则说第一次王舍城结集时，别有窟外的大众结集，其中有大乘经。

此等传说，若从史实的考察，可信的成分很少。晚出的小乘圣典，特别是大

乘圣典，在数字上每喜运用印度的通俗观念，动　以八万四千或恒河沙数作单位，然此仅作为数字很多的象徵的统计。

以上四说之中，唯第四说略为近乎事实，那是由于富楼那长老等的未被邀请参与第一次结集，而附会产生；因为从此种下了第二次结集的因，第二次结集造成了大众部的分离；大众部的开展，即催促了大乘佛教的成长及成熟。&

第二节 初期大乘的兴起

大乘兴起的原因 佛灭之后，大乘的暗流虽在潜移默化，却未能影响到它所处的时代思潮。直到西元纪元前后，大乘佛教依旧保持缄默的状态。

促成大乘兴起的原动力，乃是般若思想，般若思想则尊源于大众部的“现在有体”之因缘生法的基础。在大众部中即唱有“世出世法，悉为假名”的口号“据南传的论事一九·二的记载：制多山部（案达罗地方的大众部自由派）主张“空性含于行蕴”之说，此即是缘起空性的教理。

般若思想为大乘的先河，般若出于南印案达罗地方，已为近世学者所公认。在现存的小品般若经中也说：“此般若波罗密多经，（佛）灭后起于南方，从南方进于西方，从西方进于北方。”这已暗示了大乘佛教发展的路向，由南而西而北，生于南印而成熟于北印，西北印本为婆罗门的教区，所以流行梵文；为投合梵文环境，传来中国的大乘圣典，也均出于梵文本的翻译。

因此，大乘佛教，既是小乘佛教（大众部）的延伸，也是对于小乘佛教（特别是有部）的反抗，它使得被小乘佛教定型而几乎僵化了的佛法，重行回转到佛陀的本怀而复活起来。大乘佛教站在出类拔萃的立场，南以小乘（Ｈｉｎａ ｙａｎａ）之名贬低部派佛教的地位。同样的，部派佛教特别是有部的学者，站在自以为是正统的根本佛教的立场，对新兴的大乘佛教，起而还击，唱出大乘非佛说，大乘是魔说的口号。到了无著的大乘庄严经论、显扬圣教论、摄大乘论，又竭力为“大乘是佛说”而辩护。若从实际上说，双方均有理由，也可以说，双方均有一点偏激，因为小乘既由原始佛教而开出，也是大乘佛教的源头，未必全是自私自了的小乘；大乘既有原始教理的根据，纵非皆出于佛说，何至于即成为魔说！这一现象，若从其结果说，也都值得尊敬，倘不如此，新旧思想便分别不出，因其相反适相成。到了法华经中，大小三乘会归一乘，便调和了大小之争。大乘佛教的圆熟，得助于有部的思想基础者很多，有部对于唯识的成熟尤其有功。

发起大乘的人物及思想 大乘运动的骨干，无疑的，有两种：

一、声闻僧团中的比丘们：大众部的比丘们，从来便是进步自由的，大天是其典型的代表，也可说是大乘佛教的先知先觉者。后来由大众部的案达罗派而影响到化地部、法藏部、经量部，终于开出大乘而化入于大乘之中。

二、自由思想的在家信徒们：向来的上座僧团中，在家众依出家众而修学佛法。此时出现的大乘圣典，却多以在家菩萨为宏法的中心人物，例如“维摩诘经”、“胜　夫人经”，不仅僧俗平等，男女平等。乃至维摩诘经要将舍利弗作为声闻比丘的代表人物，大事奚落，藉以嘲笑固执保守的比丘僧团。

这是说明思想的趋势，却不必即代表大乘佛教的全盘史实。大乘佛教固然摒斥小乘行者的保守风格，大乘佛教的圆成者及发扬者，从史实的考察而言，仍是出于比丘僧中的历代大师。

另外，我们已屡次说到的所谓时代思潮，也有两方面的因素：

一，佛教内部的相互激荡：部派与部派之间，乃至在同一部派之内的学者，也相互发明，彼此批判，这是为了法义之争，而构成的现象。旧思想在争持不下之时，往往即有新生一代的思想继之而起。

二、外教及外来思想的攻错：所谓他山之石可以攻错，当佛教的气运压抑了婆罗门教及其他外道学派之际，也正是他们企图重整旗鼓之时。例如大战诗的“薄伽梵歌”，此时已成立；数论及胜论等的外道哲学，此时已完成了体系；新的婆罗门教维修奴派及湿婆派，已趋于隆盛。他们对于佛教的攻击是不容忽略的。佛教一旦遭受攻击，就会发现自身在人为方面的弱点，同时也发现了对方的优点，取长补短，或发挥所长扬弃所短，乃是必然的结果。同时，我们已说过，南印达罗维荼族的文化，北印来自希腊及波斯的文化，佛教也在容忍的精神下，在不违背佛陀本怀的原则下，容受了它们，融化了它们。经过数番的大开大合，大乘佛教便达于鼎盛。

部派时代的大乘学者 我们不能不说，初期大乘圣典的渐次结集而公布于世，乃是一代又一代的具有进步思想的无名学者，他们在默默中为了发扬佛的本怀而工作。直到龙树菩萨出世，集数百年无名大乘学者的工作成果于一身，予以归集整理著术发扬，才确立了大乘佛教的地位。

但是，在龙树之前，至少已有了下列数人，确已具有大乘思想：

一、龙军：这就是弥兰陀王时代的那先比丘，从那先比丘经看，他虽是罗汉，所作的问答亦多为小乘的范围，可注意的，便是他以为佛对“去事、甫始、当事来”，“悉知之”。佛能悉知三世诸法，同时也主张佛的智慧能对人的“从

心念至知苦、乐、寒、温、粗、坚，从心念有所向，佛悉知，分别解之。”佛是全知者，佛智是无边的，这就含有大乘的先驱思想了。

二、胁尊者：这是迦腻色迦王时代的人，也就是促成第四次结集的人物， 但他已经接受了由南印传到北印的般若思想。所以他的学风，取直要而厌烦琐，与有部发智论系的学者颇有不同。同时他对方广经的解释，竟说：“此中般若，说名方广，专用大故。”

三、世友：这是第四结集中的重要人物，著有异部宗伦论及界身足论，他本是有部的小乘学者，但在真谛译的部执异论、玄奘译的异部宗轮论、玄奘著的西域记，均称他是大乘菩萨。西域记卷三也载有世友的自白：“我顾无学，其犹唾，志求佛果，不趋小径。他对小乘的无学罗汉，也看同”　唾“而不向往，他所求的乃是佛果，这便是不折不扣的大乘思想了。”

四、马鸣菩萨：

马鸣菩萨 马鸣（A s v a g h o s a），大正藏史传部有“马鸣菩萨传”一卷，是迦腻色迦王时代的人，传说他生于中印，本学婆罗门外道，长于音乐及诗歌，声誉著卓，后为胁尊者所论破而归依佛教。马鸣的著作很多，现存于藏经中的有：①大乘起信论一卷，真谛译。②大宗地玄文本论二十卷，真谛译。③尼乾子问无我义经一卷，日称译。④大庄严论经十五卷，罗什译。⑤佛所行赞五卷，昙无忏译。⑥十不善业道经一卷。日称译⑦事师法五十颂一卷，日称译。⑧六趣轮回经一卷，日称译。其他著作，未见汉译。

从以上八种马鸣的著书中看，仅一二两书属大乘性质，余均小乘境界，故近代学者如日人境野黄洋等，怀疑“大乘信起论”不是马鸣造，“大宗地玄文本论”，亦疑非真谛译。甚至有人以为大乘起论是中国人　名马鸣所造（如望月停亨，荻原云来等）。境野氏认为起信论纵是马鸣造，也不是迦腻色王时的马鸣，而是龙树以后的人，乃是陈那与坚慧时代的学者，恐怕是世亲的弟子，这是从起信论的思想上分析而知。

在龙树的“释摩诃衍论”，举出了六位马鸣：①释尊同时的马鸣，出于胜顶王经。②另一释尊同时的马鸣，出于大乘本法经。③佛灭后百年顷出世的马鸣，出于摩尼清净经。④佛灭后三百年顷出世的马鸣，出于变化功德经。⑤佛灭后六百年顷出世的马鸣，出于摩诃摩耶经。⑥佛灭后八百年顷出世的马鸣，出于常德三昧经。其中的第五马鸣，便是迦腻迦王时代的人，一般相信撰著起信论等大小乘论的马鸣就是他。至于其中所称的佛灭后多少年，因为佛灭纪年的推定，有众

多的异说，故此仅供参考，不必作为定论。

不论如何，迦腻色迦王时的北印，已有大乘教法的流行。胁尊者、世友，也都有了大乘的思想。生于中印的马鸣，既与胁尊者等亲近，当也不难受有大乘思想的感染启发。

西方净土 有人以为，从南印发展出的般若思想，是主智的大乘佛教；从北印（西域）开出的他力往生的净土思想，是主情的大乘佛教。据印顺法师说：“肋尊者信般若经，马鸣菩萨则与西方净土有关。大悲经谓北天竺国，尝有比丘，名祁婆迦（Ａｓｖａｇｈｏｓａ即马鸣），作大乘学，生西方极乐世界。马鸣本信仰之热诚， 佛之本生、史迹，有往生他方佛土之信念，颇与其个性合。”（印度之佛教十一章四节）。

又说：“若以经暗示者解释之，般若经（之一分）可谓源于东方，如常啼菩萨求法之东行；大众见东方不动佛之国土。”“大悲经、弥陀经、明西方极乐，当为西方学者所集出。”（同上引），其实，就印度佛教的大势而言，东南方可以互用，西北方也可以互相。

弥陀净土思想之发源于西方，可有两种因素：

一、原始佛教的开展：净土救济的思想，实在是从佛的本怀中流出。杂阿含经二二·五九二说，向佛走去一步，也有无量功德。杂阿含经三五·九八〇及增一阿含经一四高幢品之一说，念三宝可以除恐怖。增一阿含经二七邪聚品之七说，被迫供佛，也能六十劫不堕恶趣。到了那先比丘经卷下，便进一步说，“人虽有本恶，一时念佛，用是不入泥犁中，便生天上。”由生天而知求生当来佛的兜率天；由本界佛的净土而知有他方佛的净土；由佛的本生谭而知佛的本愿力。西方净土便是阿弥陀佛的本誓愿力所成。可见，释尊虽未在阿含圣典中说到弥陀净土，弥陀净土的思想，确系由释尊的本怀中流出。

二、外来思想的激发：净土的他力救济，虽早存于原始圣典，但在未遇外缘的激发之先，尚不受人重视。一旦接触到来自希腊、波斯等北方民族的宗教信仰时，为了接引异教回入佛教，对异教的思想便不能不考虑其价值。他力救济的祈祷崇拜，乃是神教的通性，佛教不信有神，佛的本愿力中，确含有他力救济的功能。所以那先比丘见了希腊的弥兰陀王，便说了念佛可以生天。到了马鸣菩萨时，弥陀净土的思想已经出现人间，弥陀圣典由口传诵而被结集成为成文的经书时。便是西方净土的当机化，弥陀净土之确有其事，与西方极乐之究在何方，应是两个问题。“生则定生，去则不去。”这是对西方之在何方的最好解答。

第三节 大乘初期的经典

时代的推定 此所谓的初期，是指西纪元年至二百年间，相当中国的汉平帝元始元年至汉献帝建安五年，此为大约的看法。

主要的分期界限，是以龙树菩萨的时代为准，他大约是西元一五〇至二五〇年之间的人。大乘佛教由于龙树出世而确立，龙树却不即是大乘经典的结集者。他不过是利用了在他以前存在的大乘经典，疏解、撰述、阐扬而树立了大乘的佛教。

审查初期出现的大乘圣典，木村泰贤以为，可用两种方法来确定：

一、从龙树的作品中所引用的经典查考：龙树虽有种种作品，唯以“大智度论”、“十住毗婆沙论”引用的诸大乘经典最多，其中有的已不传存，但其所用者，必定是在以前即已成立。

二、由中国译经史上查考：到龙树时为止，凡在中国已译的大乘经典，均可视为初期的。例如支娄迦谶（西纪一六七年汉桓帝永康元年来华），吴支谦（西纪二二〇年汉献帝亡国之年来华）、康僧会（西纪二五二年来华）、竺法护（西纪二六五年来华），这些是龙树以前被认为是龙树同时的人，他们译出的大乘经典，必是龙树以前即已存在的。（“大乘佛教思想论”一篇三章二节）

印顺法师以为查考大乘经典的成立迟早，可分四种方法来探索：

一、大乘经中每自述其流布人间的时代。

二、大乘经中常有引述其他经典：如无量义经叙及般若、华严；法华经又叙及无量义经；大般涅　经又论及般若、华严、法华；楞伽经叙及大云、涅　、胜　央掘魔；密严经又叙及华严、楞伽。

大乘经中每有悬记后代的论师：如摩诃摩耶经中的马鸣、龙树；楞伽经中的龙树；文殊大教王经中的龙树、无著，皆足以推知该等经典出现的时节；同时，在经中所见印度的王、臣之名，也可作为推知其出世年代的佐证。

四、依圣典之判教可以得知经典传布的先后：如陀罗尼自在王经、金光明经、千钵经、均判为先说有、次说空、后说（真常之）中；理趣经则举三藏、般若、陀罗尼、约理而言，乃是初说事有，次说性空，后显真常。（“印度之佛教”十一章二节）

从宗教的态度看，圣典中的悬记，是出于佛说；从历史的角度看，凡是悬记的年代及人物，均足以作为推定该一圣典出世的时地之参考。

以下让我们介绍初期大乘的几部重要经典。

般若经 般若经通于大小三乘，也是大乘佛教之母。般若部所含经典极多，大至六百卷的大般若经，小至一张纸的般若心经。

在龙树时代，所流行的般若是小品般若及大品般若；在中国，小品的初译是后汉支娄迦谶的“道行般若”，大品般若的初译是西晋竺法护的“光赞般若”；此两种般若的汉译，各有数种。现在根据龙山章真的“印度佛教史”三篇二章，将小品及大品在大般若经中的地位及其异译，列表如下：

甲、根本般若——初分至第五分：

大般若初分（十万颂）

大般若第二分（二万五千颂）——大品般若——罗什译

大般若第三分（一万八千颂）—光赞般若——竺法护译

放光般若——无罗叉译

大般若第四分（一万颂）

大般若第五分（八千颂） 道行般若——迦谶译

小品般若——罗什译

大明度经——支谦译

摩诃般若抄经——昙摩蜱

竺佛念译

佛母出生般若——施护译

乙、杂部般若——第六分至十六分。

其中出现最早的，是八千颂般若，乃为近世学者所公认。据多罗那他（Ｔａｒａｎａｔｈａ）所著“印度佛教史”说，此经是文殊师利现比丘相，为孔雀王朝第一主旃陀罗 多王所说。此八千颂般若，从其发源上说，先在南印，到西印而至北印。又据西藏所传Ｓｉｄｄｈａｎｔａ，Ｗａｓｓｉｌｉｅｆ：Ｂｕｄｄｈｉｓｍｕｓ所引，案达罗地方的东山住部及西山住部，有俗语的般若经，这大概就是基于文殊师利所说而编成的八千颂般若了。

八千颂般若赞到北印（犍驮罗地方），即受到小乘有部学者的攻击 在二万五千颂般若之中，说到了小乘教徒唱出大乘非佛说的论调。后汉灵帝光和二年（西纪一七九），八千颂般若即由支娄迦谶译出而流传于东土，可见其出世之早了。

般若的思想是一个空字，般若可译为智，空即是智的客观面，智是空的主观面。有智必可证方空性，证入空性必是智。所以智慧与空，毕竟是同一物的两种

名称。

但是，般若的空，决不等于虚无的世界观及人生观，而是基于缘生性空无所得的正观，不受我执或我欲的困囚，以达到一种无碍自由的心境及其活动。所以，般若经一面主张空，另一面又带有泛神论的色彩。例如龙树的大智度论卷七十二中说：“般若波罗密多中，或时分别诸法空是浅，或时说世间法即同涅　是深。色等诸法，即是佛法。”也就是说，观察诸法之性是空，乃系浅义，肯定世间诸法即同于寂灭的涅　，才是深义；所以，色法等一切万法，皆是佛法。空理是指诸法无性，不是要否定了诸法而说空。在此真空之中，已含有妙有的思想了。

华严经 般若经中已暗示了妙有的思想，继承这思想而从净心缘起的立场，开展广大妙有之世界观的，便是华严经。

汉译有六十华严及八十华严。但在龙树著作中，祇能证实当时已经有了“十地经”“及入法界品。”如从译经史上看,迦谶、支谦、尤其是竺法护,所译的严华部圣典而言,大部份的华严经，在龙树时代已经出现了。“十地经”及“杂华庄严”（即是入法界品或不可思义解脱经），现尚存有梵文本，可知此两种乃华严的精要。

十地经是说菩萨修道的理论，分为离垢、发光、焰慧、难胜、现前、远行、不动、善慧、法云十个圣阶。此一十地思想，在大众部末计说出世部的佛传“大事”及“般若经”中，已经出现。唯于大事的十地名目，与十地经不同。并且安备而明确地说出十地菩萨道的意义者，则有待有于十地经的贡献。

入法界品，是先由尊入定，以示所入法界之不可思议的境界，次说能入法界的普贤行愿，而以善财童子南行参访善知识的故事，贯串其间。善财受文殊之教而南行，最后在普贤座下证入法界。文殊代表佛的智慧，普贤代表佛的行愿，善财代表修证的人。由信而解，由解而行，由行而证；入法界品完成了学佛的四大阶程。

从华严的思想而言，是“三界成有，皆由于心”；“十二因缘分，皆假于一心”“心如工画师，画种种五阴”。这是唯心论的论调。

华严的唯心，却与西洋哲学的唯心，有所不同。因华严是基于缘起观的立场，以清净心为缘起的着眼，故也与般若的妄心缘起的立场不同。其他哲学的唯心论，则末觉有缘起的观念。缘起观本为佛陀于菩提树下所证悟的结界，由无明、行，而至老死，这可以称为基于妄心而产生的“有”，若用真智观照，此

“有”是幻有，是空，般若的妄心缘起观，即基于此一理论。可是经过“空”以后的缘起，从妙有的立场看，这个缘起，便是净心缘起了。

我们知道，原始佛教是以解脱为宗旨，尚末假论及形而上的本体问题。但从哲学的观点而言，形而上的本体之建立，乃属理论过程的必然。所以，到了般若经，即暗示了这个要求；到了华严经，便正大地开显了这个要求，那就是“清净心”的“妙有”。

什么是清净心的妙有？华严经认为全法界（宇宙），皆是法身佛毗卢遮那（Ｖａｉｒｏｃａｎａ大日）的显现，清净法身充遍全法界，这就是妙有的净心缘起观。这从哲学观点说，便是泛神论的华严世界观。唯佛教的泛神思想，又与一般的泛神论不同。一般的泛神哲学，祇能要求人顺乎“神”（本体），却不能要求此神来爱人；佛教的泛神之“神”的本体是法身佛，佛却另有报身及化身，汉身是诸佛的本体，报身是诸佛的个体，化身则为适应众生的要求而作广大的救济。

正由于全法界皆是法身的显现，故在每一法之中，即反映了全法界的共通性。所以，华严经即以为一即是一切，一切即是一；冲破时间及空间的藩篱，在一微尘中即含全法界，在一刹那间即含无穷远；所谓芥子纳须弥，须弥纳芥子；所谓长劫入短劫，智劫入长劫，就是这个道理。到了中国注释家的笔下，就成了十重无尽的缘起。在现代科学的角度上，也可证明此一理念的正确性，相对论告诉我们，一个物体的运动，于接近光速（每秒二九九八〇〇公里）的状态下，它本身所感到的时间和远速率便完全静止。所以科学家们已知道太空人在他有限的生命之中，可以航行一千年，到太阳系以外的恒星，再返回地球。

维摩经 本经在中国，自支谦至玄奘，共有六译，而以罗什所译的“维摩诘所说经”，最能流行于世。

本经以“般若”为其背景，但它消极地论空，却积极地肯定有。故从宇宙论而言，它与华严通处很多。

在世界观方面，本经愿以我人的人格即在现实生活中发见佛道的所在。以为我人的现实生活即是真如（法性）的显现，差别的现象世界即是清净的国土；把小乘解脱的涅　境界，投置于现实的人格生活。它是继华严经的思想，以全法界即是法身的显现，而把佛法投向实际的人生，正好与小乘的逃脱人生的企图相反。基于这个理由，便主张不　道法而行凡夫之行，不断烦恼而入于涅　之境，能在于直心、深心、菩提心者，便是道场的禅定，真正的佛道，应从烦恼中、业

中，发见佛种之所在。即烦恼而见菩提，不离生死而住涅　，这便是维摩经的立场。

由于小乘人的偏重了生死，偏重出家生活，到了部派的末期，几与人间大众的生活脱节，维摩经的出现，确有振作精神以活泼佛教的气象。本经的维摩居士，虽处于尘世，却越超于世俗之上，发挥了伟大人格的力用，乃是菩萨身份的典型。他现身说法，振作了在家信者的意志，同时以舍利弗为中心而暴露了声闻弟子的无见识及无力量。

这一思想，给中国的禅宗，有很大的启示，值得注意。

妙法莲华经 华严及维摩，站在大乘的立场，排斥二乘（声闻缘觉），法华经则起而作调停，欲使一切众生向于佛乘，而仍不肯于大乘的使命，这就使三乘归入一乘，表现了佛陀化世的本怀。不唯菩萨可成佛，声闻弟子比丘、比丘尼、乃至畜道的龙女，也能成佛。三乘开会，力说悉皆成佛，这是本经被认作诸经之王的理由。

法华经流布的地域很广，除了汉译的，尚有西藏译的，另有中亚胡语本的片断，亦发现了。梵文的妙法莲华经（Ｓ　ａｄｈａｒｍａｐｕｎｐａｒｉｋａｓｕｔｒａ）已有日本南条文雄校订后于西纪一九○八至一九一二年出版。汉译有三种，以罗什所译的最流行。罗什译的现存者有二十八品，但在当时译出的，并没有提婆达多品；普门品的重颂，也是后来增补的，据考察，除了提婆达多品，至第二十二品，是本经的原形，经过了两次的增补，始完成二十八品现行本。（龙山“印度佛教史”三篇一章三目）

据印顺法师的主张：“法华经也不妨一读，可用什么译的；除去羼入的提婆达多品；嘱累品以后附加的成分，可以不读。”（“大乘是佛说论”四九页）

净土经典 由来的圣典，都以现世的问题为中心，未尝论及死后的救济方法及其归向；或以现世为出发点，而对未来永恒的彼岸，开始为佛陀或菩萨的净土而经营，也未明白地指示死后去从的问题。净土教系的思想，便是基于此一要求出出现。虽然净土的救济，确系佛的本怀，它的出现和成熟，却要藉着各种因缘的和合。

净土，大体可分为三大流：

一、弥勒（Ｍａｉｔｒｅｙａ　慈氏）的兜率的净土：弥勒现居兜率天，将来此土成佛度众生，这是阿含经已有的思想。到龙树菩萨又引用了“弥勒成佛经”及“弥勒下生经”等。在沮渠京声译出的“观弥勒菩萨上升兜率天经”，即

一转而叙述此天之乐，而劝人往生兜率净土，并以称名为往生的条件之一。“那先比丘经”的念佛生天，尚未说称名，可知此又进了一步。若考察称名思想的渊源，则在大天的“道因声故起”，发展至大乘净土为称名念佛，到了大乘密教，则为诵持陀罗尼。

二、阿　（Ａｋｓｏｂｈｙａ　不动）佛的东方净土妙喜国：此与般若思想有关，般若经中说到有阿　佛，般若经出于东南印，常啼菩萨求法向东行，阿　佛的净土也在东方。阿　佛的思想散见于诸经，把它编集起来的则有支娄迦谶译的“，阿　佛国经”、菩提流支译的“大宝积经”第六“不动如来会”。阿　佛在因地作比丘时，立有自行愿十六及净土愿二十三，计为三十九愿。求生妙喜国的条件，是修六度行，并以修般若的空观这主，故此比起弥陀净土的他力往生，算是自力的。妙喜国在理想化的程度上虽不及极乐净土，在道德、社会、文化方面，则又胜过极乐净土。

三、阿弥陀（Ａｍｉｔａｙｕｓ　Ａｍｉｔａｂｈａ　无量寿、无量光）佛的西方净土极乐国：在龙树时代，从其十住毗婆沙论等所引用的内容而言，是近于现存本的二十四愿经，即支谦译的“阿弥陀经”或“无量清净平等觉经”的一种为其代表。在梵文的现存本，则为三十六愿及四十六愿，在康僧会译的“无量寿经”便成了四十八愿。由此可见出其本愿数目渐次增加的轨迹。汉译弥陀经典，除了支谦及康僧会所出的，尚有大阿弥陀经，大无量寿经、大宝积经无量寿如来会、大乘无量寿庄严经。梵文则为“乐有庄严”（Ｓｕｋｈａｖａｔｉ２ｖｙｕｈａ），以及它的西藏译本。

本愿思想，原始于释尊的本生谭，阿　佛即开出三十九愿，阿弥佛则由二十四愿而增加到四十八愿，其中的演进过程，不难想像。尤其在四十八愿中的“欲生我国，临终接引”，“闻名供养、系念，必生我国”，“志心信乐，十念来生”等语，已开出了他力净土的一门。

由于佛本愿力的建设，弥陀的乐土，有二大特色：

①阿弥陀佛自身是无量寿、无量光，往生被国的一切众生，也是无量寿、无量光的。这在弥勒及阿　的净土是没有的。

②弥陀净土可以带业往生，凡夫也能生彼国土，一切众生凡能志信十念者即可往生。这比法华经的会三乘入一佛乘，更加地通俗化及普及化了。法华经尚须专修至圣位而会归佛道，此则凡夫均有往生的机会，而且“生我国者，一生遂补佛处。”此即龙树“十住毗婆沙论”易行品所说的易行道。

大乘经典的特色 对于小乘经教而言，大乘经教有很多特色。大乘经典，与部派佛教的经典，虽同样采用“ 佛说 ”的形式，小乘多用记事记实的文体，很少演绎铺张。大乘经则多用通俗的演义，故事、譬喻、偈颂的文艺笔触。如华严经的入法界品，法华经的火宅喻、三车喻、化城喻、穷子喻药草喻，特别是维摩诘经，甚至被胡适说为“ 半小说，半戏剧的作品 ”。用浅近的方法，发挥佛陀的本怀，引生大众的信仰，是大乘经的第一特色，但是,密严、解深密、楞伽等经，颇有论书的色彩，正像那先比丘经本为论书，也称为经。由大众部到大乘教的许多论书，多有采取经的名称而　为佛说，论书的性质与经书不同，是值得注意的。

部派的小乘经典，在结尾时仅说明闻法者的欢喜奉行便止。大乘经典为使其广为流布起见，经末往往有“ 嘱累 ”菩萨、天神、王臣等的护持，并且强调受持、读诵、解说、书写的功德。同时每说一经，辄用最上的字句来说明该经在佛法中地位之隆高。用最胜的形容。强调信奉及传流的功德，乃是大乘经的第二特色。

小乘教以罗汉的解脱为目标，大乘教则以菩萨道的圆满——成佛为目标。所以菩萨之道，深广无伦，其主要内容为：菩萨，发菩提心，行波罗密多，历十地而成佛。根据大智度论的三句话可以总括大乘教义：①一切智智相应作意——一切智智即是无上菩提，②大悲为上首——发大悲心以普济众生之苦，③无所得为方便行——体证缘生空无我之义，忘我而为众生服役，严净国土。

根据大日如来经，也有三句话摄大乘教义：①菩提心为因，②大悲为根本，③方便为究竟。

切勿误解“ 方便 ”的本义。以善巧的种种方法，达成便利众生悟入佛智的任务，称为方便。所以决不可释作“ 随便 ”。

第九章 龙树系的大乘佛教及其后的经典

第一节 龙树菩萨

大乘思想的分系法 从整个的佛法而言，本是一味的；从发展的趋向而言，便不能无别。

由思想的承上启下而论，日本的荻原云来，以为可分作两大系统，可以列表如下（参考吕　编译的“ 印度佛教史略 ”）：

但在实际上，大乘佛教尚有净心缘起的一系，因此，我国的太虚大师，经过三期的改进而分大乘为三系。初以①空慧宗摄三论，②唯识宗摄唯识及戒律，③真如宗摄禅那、天台、贤首，真如、净土。（太虚全书三三一页）

到了民国二十九年，太虚大师又将三系改为①法性空慧宗，以法空般若为宗，②法相唯识宗，以唯识法相为本，③法界圆觉宗，包括法性及法相二宗，以尽一切法为界，而为任何一法所不能超越，华严（贤首）、法华（天台）、净土、真如等，无不进入此第三宗的范围（太虚全书五二三至五二五页）

这是站在佛法原本一味的立场而开出“法界圆觉宗”以圆融一切法的。实际上，原始的根本佛教固属一味，发展的技末佛教，能否仍是一味而圆融得来，似有很大的疑问。虽然太虚大虚是受了天台及贤首“所判圆教，亦皆依佛智境界而阐说”的影响，才设立了法界圆觉宗以取代圆教的地位。可是，天台及贤首的判教法就有问题。此到中国佛教史中再讨论。

因此，近人印顺法师，根据佛教的发展过程及其思想体系，将印度大乘佛教分为三大流：①性空唯名论，是以龙树为首的初期大乘，②虚妄唯识论，是以无著为首的中期大乘，③真常唯心论，是以佛梵综合的后期大乘。（参阅印师所著“印度之佛教”及成佛之道”）

因要介绍龙树教系的大乘佛教，故将大乘的分系说首先介绍如上。

龙树传略 在印度佛教史上被誉为第二释迦的龙树（Nagarjunn），可译为龙猛或龙胜，据龙树菩萨传末所说：“其母树下生之”，以龙成其道，“号曰龙树”。

龙树的传记有异说多种，现举三种如下：

一、罗什译的“龙树菩萨传”；说他生于南印度婆罗门家，天聪奇悟，事不再告，先博学吠陀、术数、天文、地理、图纬、 谶。后与另三个契友，相率学隐身术，出入王宫，淫乱宫中美女，达百余日，嗣后事败，三友被杀而龙树仅以身免，因出体悟“欲为苦本，种祸之根，”逐入佛教出家。先学小乘三藏，次于雪山塔中老比丘处受大乘经典，因其未得实义而起慢心，故有大龙菩萨见而怜愍，接他入海，在龙宫九十天，读诸方等深奥经典而体得实利。于是回到南印大宏法化，催破外道，从事著述。当他教化了南印的国王之后，知有一位小乘法师对他忿疾，他便退入闲室，蝉蜕而去。

二、西藏布顿（Bu2 ston）的“佛教史”所传：龙树生于韦陀尔卜（Vidarbha今之贝拉尔Berar），出家于那兰陀（Nalanda），就学于沙罗诃（Saraha）波罗门，以及长老罗 罗跋陀罗（Rahalabhadra），后在龙（Naga）国得“十万颂般若”。逐到东方的派吐韦沙（PataveSa？）及比方的拘楼（Kuru）等地游历，建造寺

院，从事著作。最后受一位国王的嗣子沙克帝玛（Ｓｋｔｉｍａｔ）之请，自刎而化。

三、“大唐西域记”卷十所说：龙树受到南桥萨罗国之王，娑多婆诃（Ｓａｔａｖａｈｎｎａ引正）的归信，为龙树于跋逻末耆厘（Ｂｈｒａｍａｒａ2 ｇｉｒｉ）黑峰，凿山建筑伽蓝，极尽庄严，功犹未半，府库已因之空虚，龙树即用药物，滴石成金，济成胜业。又因龙树善闲药术，餐饵养生，寿年数百，引正王亦得妙药而寿亦数昌，他的嗣子看看继承王位，遥遥无期，因此向龙树菩萨乞头，龙树自刎寿终，王亦哀痛而死。

以上第一及第三说，颇有演义性质，未必尽为史实，但也确有史实存在其中。大致上说，龙树出生于南印，先受案达罗大众部的感化，次在有部出家，进而受般若经及华严经的影响而弘大乘，他虽游历全印度，他的活动则以南印为主，由于感化南印二位原来信奉外道的国王归佛，大乘佛教乃得盛行。关于龙树的年代，异说甚多，大致推定在西纪一五　至二五　年之际，已为近世学者的多数公认。

龙树的主要著述　龙树菩萨是大乘的第一位伟大论师，一般传说他享寿百二三十之的年龄，著有大量的论典。日本大正修藏，收有龙树著作二十五部，西藏大藏经，收有龙树著作百二十五部。因为龙树之名太大，所以其中不免兼收有同名别师的著作，以及后人　名的著作。主要的，约有如下数种：

一、中论颂（Ｍａｄｈｙａｍａｋａ2 ｋａｒｉｋａ）

有关中论颂的释论，有如下数种：

①无畏注——说为龙树自撰，仅西藏有译本。

②青目注——此即罗什所译的“中论”梵文藏已无存。

③佛护注——西藏译为“根本中疏”。

④清辨注——即是汉译及西藏译的“般若灯论释”。

⑤月称注——即是梵文及西藏译的“明句论”（Ｐｒａｓａｎｎａｐａｄａ）。

⑥安慧注——即是汉译的“大乘中观释论”九卷。

二、十二门论（一卷）。罗什译，现尚未匃梵、藏本。

三、七十空性论。西藏译。（以上三种为破小扬大之作）。

四、回争论（一卷）。毗目智仙。瞿昙流支共译，现亦存有梵、藏本。

五六十颂如理论（一卷）。施护译，西藏亦有译本。

六、广破经、广破论。也有西藏译本（以上三种以破外道的正理派为主）。

七、大智度论（百卷）罗什译，系为大般若经第二会即大品般若（二万五千颂）的译论。西藏未传。

八、十住毗婆沙论（十七卷）。罗什译，系为华严十地经的释论，唯其仅译出初地及二地部分。梵文已不存，西藏亦未传。（以上是两种为两部主要大乘经的释论）

九、大乘二十颂论。施护译，西藏也有译本。（此为独立的短论）

十、因缘心论颂、因缘心论释（一卷）。失译。西藏也有译本（此为敦煌发现的小论）

十一、菩提资粮论颂（六卷）。自在作释，并与达磨笈多译出。

十二、实行王正论（一卷）真谛译。西藏亦有译本，此乃为梵文“宝　论”之一部。

十三、龙树菩萨劝诫王颂（一卷）。义净译，另有异译二种。西藏也有译本，梵本已无存。

（以上三种为讨论修持问题以及佛教对于政治的看法）

其中最主要的，则为中论、智度论、十住毗婆沙论。中论阐发缘起性空的深义，揭示生死解脱的根本，为三乘共由之门；智论采中道立场为显不共般若；十住论以深远之见而畅发菩萨之大行。

龙树的思想 相传龙树享有高寿，在他一生之中，从事著作的时间很长。人的思想，尤其是一个大思想家，思想的幅度会随着年龄及环境的不同而有伸缩变动，所以，我们由龙树的全部著作来看，不能不说他的思想内容是复杂的，甚至是有自相矛盾的。

因此，有人为龙树思想的不能自相统一，说有三点理由：①著作的时间有先后。②著作的对象因了大乘、小乘、外道的异执不同而各有异说的方便。③著作的对象为了诱导不同时地阶层的群众而用各种方便的异说。

对于外道及小乘而言，当他面对外道时，站在佛教的立场，他固宏扬大乘，却也同样要给小乘的地位，小乘确比外道强。因此，他虽在大乘的立场时，要批评小乘，站在应付外道的立场时，同样也要利用小乘的经律论了。

可是，龙树虽以般若空义为他的大乘教的重心，当他面对小乘之时，他便站在全部大乘的立场，即使是净土教系的圣典，他也不予忽略，他以为任一大乘思想，也比小乘为佳。

当龙树菩萨面对众生的接引而著作时，为了适应各类的根性，设教便不能不有差别，以十住毗婆沙论为例：在教化的契机上，有时他用（大、中、小）三乘的分类，有时又用大、中（独觉）小（声闻）、人、天五乘的分类。至于大智度论，包罗了种种的解释、传说、譬喻、人名、地名、部派名、经典名、无异一部佛教百科全书。

龙树乃是总括了他所见到的一切佛教思想，以大乘为中心予以高下不等的地位，从四方八面来发挥。这样说明龙树思想的庞杂，大概是正确的。也正为如此，龙树的招牌，可被各种立场的后世佛子所采用，龙树之被仰为八宗、九宗的开祖，原因即在于此。

龙树的立场 根据学者们的研究，龙树虽有多方面的思想意趣，他的主要立场，却在中论的主张，中论成于他的壮年时代，故有一股充沛的力量。中论有五百颂，分作二十七品，但是，它的主要思想，即在于八不偈，或加上三谛偈，若理解了八不偈，其他的从开头的因缘品到最后的邪见品，就可顺着此一原理而贯通下去了。现在对此两偈略加介绍：

一、八不偈：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。”这是第一品的第一颂。

在般若经，虽已观破五蕴、十八界、十二因缘的一切是空，但那主要是从实践的立场说话，尚未进到理论的立场。龙树的中论，便是把般若的真空说，进一步而在辩证的论理上建立起来。

八不是基于缘起法的本质而说，缘起法的本质是空，空即无碍，不落空有即为中道，中论之名即是以其阐明中道而得。一般人观察世界的状态，皆用生灭、常断、一异、来出（即来去）作为固定的观念，故有凡夫的我执，外道的常见及断见，小乘的法执生起。可是在缘起的尺度下，观察世界的真相，乃是即不生起亦不消灭；既非常有亦非断绝；既不能说是统一的亦不能说是差异的；即无新造出来的亦无还去本处的。一般教外学者，误将此等说法解为诡辩、解为无是无非论、解为似是而非论，实则是他们未能明白佛教所讲的中道观，乃是基于缘起法的第一义谛上，透视世界的真相，它既空无自性可得；然而从俗谛上看，依旧照着缘生缘灭的轨则而存在。若执此缘起幻有的世界为实在或虚无，便落于凡夫外道的境界。若以缘起之世界虽为幻有不实，但以观缘起法而入涅　境界则为实在，那落于小乘境界。这到中国的天台家，便说凡夫外道执俗（假）谛，小乘圣者执真（空）谛，大乘圣者则否定真俗二谛而立于中谛的立场。唯有立于中谛

者，才能入生死而不为生死所缠绕；入涅　而不放弃对于众生的救济。

二、三谛偈：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”这是中论观四谛品第二十四的第十八颂。按此偈末句“亦是中道义”。如依藏文重译，则为“斯是中道义”，表示即空假即是中道义，而不另立中谛，正与中国三论宗只说二谛相合。

其实，在中论的本义，并未将此偈分作三谛，乃是即以众因缘所生之一切法，为空、为假、为中。缘起无自性，所以是空；为了引导众生，又不得不说 种种的法，这些法既无自性，所以是假名而说。假名之法，即是世俗谛。小乘人基于对缘起法观察的结果，是空；此空；仍是由第二义（世俗）谛相对而起，所以不算彻底，唯有将此空的观念也一扫而空，才是大乘的第一义谛，也就是不落空有两边的中道。

因此，到了中国的天台家，便引用此偈而成立了空、假、中的三谛说。但是，三谛之说，未笔恰如龙树的本义，龙树未尝立有三谛，这在他晚年撰著的大智度论所说：“佛法中有二谛，一者世谛，二者第一义谛；为世谛故，说有众生，为第一义谛故，说众生无所有。”可以证明。同时即在中论观四谛品中也说到：一诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”中论的中，乃是扫除了空有二边的毕竟空，称龙树中观之学为空宗的道理，亦即在此。

第二节 龙树的后继者

提婆传略 在龙树的弟子中，提婆（Ａｒｙａｄｅｖａ圣天，西纪一七　至五七　间之人）是最杰出的一位。根据“提婆菩萨传”的记载，他出身于南印婆罗门家，但他智慧拔群，当时有一用黄金铸造身长二丈的大自在天像，神灵异常，但不许人见，人有见者亦不敢正视，提婆却非要一见不可，见到金像对他摇动两眼而怒目之，提婆即沿梯而上，凿出左眼，后来他自己也挖一左眼，施自在天，因他只剩下一只右眼，所以时人又称他为迦那提婆（Ｋａｎａ２ ｄｅｖａ）。由于此一因缘，他便舍外道入佛教，从龙树菩萨出家受法，周游扬化。

也同龙树一样，提婆也感化了一位本来信奉外道的国王，又以辩论的方式，催破了外道，三月之间，度百余万人。有一外道的弟子，因其师遭提婆论破，怀忿在心，誓言：“汝以口胜伏我，我当以刀胜伏汝；汝以空刀困我，我以实刀困汝。”于是，有一天，提婆菩萨正在闲林经行，这个外道弟子便捉刀而至，并说：“汝以口破我师，何如我以刀破汝腹！”

伟大的提婆菩萨，虽已腹破而五胜落地，但仍哀愍此一凶手的愚痴，告诉他

说：“ 吾有三衣钵盂，在吾住处，汝可取之，急上山去，勿就平道。我诸弟子未得法忍者，必当捉汝，或当相得送汝于官。 ”

当弟子们赶到现场，有些未得法忍的人，便大哭大叫，狂突奔走，要追截凶手。提婆菩萨反而藉此机缘向弟子们开示：“ 诸法之实，实无受者，亦无害者，谁亲谁怨，谁贼谁害？汝为痴毒所欺，妄生著见而大号跳，种不善业。彼人所害，害诸业报，非害我也。汝等思之，慎无以狂追狂，以悲哀也。 ”告诫完毕，他便放身蝉蜕而去。

所谓菩萨的心行，必当如此，才算真菩萨；学佛观空，必当如此，才算真受用；殉道者的精神，必当如此，才算真佛子。伟大的提婆菩萨，真是菩萨道的实践者了。

提婆的著述 提婆的传记，另有布顿的“ 佛教史 ”，说他是执师子（Ｓｉｍｈａｌａ锡兰）人，受学于龙树，曾在那烂陀教化摩★里制吒（Ｍａｔｒｃｅｔａ），作有许多的论书。在多罗那他的“ 印度佛教史 ”中，则说提婆在晚年时，自那烂陀去到南印度，于建志国（Ｋａｎｃｉ今之（Ｃｏｎｊｅｖｅｅａm）附近的朗迦难德（Ｒａｎｇａｎａｔｈａ），付法给罗　罗跋陀罗，遂示寂。

因此有关提婆菩萨的确实传记，至今尚不完全明　。他的著述，在大正新修藏中，收有有六部，西藏大藏中，收有九部，被认为主要而确系出于提婆之手的，则有如下的三部：

一、四百论。西藏全译，梵文现存有断片。玄奘汉译的“ 大乘广百论本 ”，相当于四百论后半的二百偈。

二、百论（二卷）。罗什译。

三、百字论（一卷）菩提流支译。西藏亦有译本。

这些论书，是采用龙树中论颂的论法，以破斥外道及小乘的教义为立场。后来的人，则继承此一方针，而形成了中观派。

罗　罗跋陀罗 龙树之师，叫做罗　罗跋陀罗（Ｒａｈｕｌａｂｈａｄｅａ），在大智度论卷十八，引用的“ 叹般若偈 ”，证明系此人所作。提婆的弟子，也名罗　罗跋陀罗，究系同名异时的两人，抑系一人而被误传为两个，尚未完全明了。不过，罗　罗跋陀罗尚作有法华经赞，以及中论初品之释。能为中论作释，似为龙树以后的人了，老师为弟子的著述作释的，毕竟是不寻常的。近人推定他是西纪二至三百年间的人。

罗　罗跋陀罗以后，有婆薮、青目、青目（ｐｉｎｇａｌａ照字多，应译为

黄目），作有中论释，罗什所译的中论，实即是青目菩萨的释论；他大概是罗什来华以前的人，至少也是西纪三四百年间的人。婆薮著有提婆的百论本颂译。

次有坚意，年代不详，他作的“入大乘论”二卷为我国北凉道泰等译出，那么，他大约是青目同时代的人罢？

中观派 龙树的性空学，自提婆以后，曾一度衰微，到世亲时（西纪三二 至四 年），有龙友（Ｎａｇａｍｉｔｒａ）的弟子僧护（Ｓａｍｇｈａｒａｋｓｉｔａ），起而宏扬龙树之学，然以其未见龙树的大论，仅以中论及百论颂为宏通，故未见浃意。然到中印后僧护受学的，有佛护、清辩、解脱军三人。三人中，以佛护、清辨二人较著。龙树时代以来，并未成立何种学派，到清辨时，由于世亲的弟子安慧作中论释，以所谓佛的隐密意解释唯识学（以为龙树的一切皆空论，乃佛的密意说，所以 说到三无性，唯识学则同时立三自性），清辨以其有违龙树的本义，所以起出反击，自此而启空有之争端。同时，清辨与佛护的见解，也不相投。他们同样站在论破异执的性空学的立场，佛护的论义法是从对方立论之中，找出其矛盾性，由各方面指责对方自相矛盾而证明其不能成立，破邪即所以显正，并不进而说出自己的主张是什么，所以此派称为“必过性空派”或“具缘派”（Ｐｒａｒａｍｇｉｋａｈ）。清辨的议论法，乃是建立了自己独特的论式，进而论破对方的立论，所以称为“自意立宗派”或“依自起派”（Ｓｖａｔａｎｔｒｉｋａｈ）。

我们所说的中观学派，即由佛护、清辨而成立。同时，中观派成立之后，即与密教发生了关系，例如宏化于南印的佛护、清辨，转入密乘，中印的月称、智藏、寂护、静命、莲华戒，无不学密。密教抬头，空有二系的大乘学者，终被融化于时代思潮之中。所以中观派的最初成立，甚至可说是龙树性空学的开始变化。

现例其三大流的系统如下：

僧护—佛护——莲华觉——月称——寂天

清辨——观音禁——智光

解脱军——静命——师子贤

莲华戒

佛护及清辨 佛护（Ｂｕｄｄｈａｐａｌｉｔａ西纪四七 ——五四 ）是南印度咀婆罗国（Ｔａｍｂａｌａ）人，在南印竭 伽之古都 特弗利（Ｄａｎｔａｐｕｒｉ）的伽蓝，宏其所学。他为中论作的注疏，西藏现有其译本。据说是

依无畏的中论释而作，传至月称（Ｃａｎｄｒａｋｉｒｔｉ西纪六　　——六五　）而大宏其说。月称作有中论之注“明句论”，此书为各家中论注释之中唯一现存的梵文本，所以极为珍贵：另作有释提婆四百论的注，及西藏译出的入中论。入中论颂，已有近人演培法师的讲记刊行，读者可以参阅。继此系统而出的，有寂天（西纪六五　至七五　），作有入菩提行论、集学论、集经论、一二两论现有梵、汉、藏三本，第三论在汉译为大乘宝要议论。

清辨（Ｂｈａｖｉｖｅｋａ西纪四九　至五七　），这是一位伟大的论师，常随弟子有比丘千人，于性空学的复兴，厥功甚伟。他是南印摩罗耶　（Ｍａｌｙａｒａ）王族出身。学成后回南印，领导五十余所伽蓝。他虽作论批驳佛护之说，主要的论战对象，乃是无著系的唯识学家。据西域记卷十载其曾赴摩羯陀，要找唯识系的大论师护法。当面辩论而未果。清辨事事依乎因明而与重视因明论法的唯识学者论难，因明学即因此而成了空有宗共许并攻的显学，论风之盛，积于一时。可惜的是，自清辨以下，论战的对象是教内的问题，而不是对付外道的邪说了。

清辨作有般若灯论、大乘掌珍论、中观心论颂、异部宗精释；第一种有汉藏两种译本，第二种仅有汉译，三四两种仅有藏译。清辨的弟子观音禁，作有 般若灯论之释，月称依佛护之流而反驳清辨。智光（Ｊｎａｎａｐｒａｌｈａ）与月称同时，又据清辨之说而反对月称。唯识家与中观派论战，中观的两派又互相论战，率势有似小乘部派佛教之末期，论书越多，异执越盛。

月称及诸论师 月称在印度史上，有颇高的地位，当他主持那烂陀寺之际，安慧系的唯识学者月宫（Ｃａｎｄｒａｇｏｍｉｎ），特来寺中辩论，一主性空，一主唯识，往复辩难，历七年而月称获胜，因而为性空系的学者所激赏无已。月称下传大明杜鹃，至阿提沙（Ａｔｉｓａ）而入西藏，作菩提道灯论，影响西藏的佛教也极深。

又据印师法师说：“月称以先，虽有佛护、清辨诸家，性空犹和合无诤，彼此亦不自觉其有异。月称独契佛护，直标‘此宗不共’之谈，乃有‘应成’、‘自继’之诤”（印度之佛教“十六章三节”）。这是说中观门内之诤是起于月称，而把清辨驳斥佛护之见不算是性空系中的内诤。

在金山正好的“东亚佛教史”第十六章。则说月称出而站在具缘派的立场，驳斥清辨的依自起派。依自起派又分裂为二。

一、经量中观依自起派：清辨（Ｊｎａｎａｇａｒｂｈａ）属之，智藏作有

“二谛分别颂”、“解深密经弥勒品略疏”。

二、瑜伽师中观依自起派：寂护（Ｓａｎｔｉｔａｋｓｉｔａ）、莲华戒（Ｋａｍａｌａｓｉｌａ）、解脱军（Ｖｉｍｕｋｔｉｓｅｎａ）、师子贤（Ｈａｒｉｂｈａｄｒａ）、觉吉祥智（Ｂｕｄｄｈａｓｒｉｊｎａｎａ）等属之。他们在清辨的依自起派之中加入了瑜伽行的学说，他们的论作中，富有佛教及外道在哲学方面的种种思想，方法很活泼。

寂护为西纪七　　至七六　年间人，学于那烂陀寺，后与莲华生同去西藏，著有“真理集要”。

莲华戒，约为西纪七三　至八　　年间人，著有“金刚般若经广注”、“菩提心观释”＆＆、“广释菩提心经论”等。

师子贤，约为西纪第八世纪人，作有弥勒造的“现观庄严论”释，“现观庄严明般若波罗密多释”等。可是现观庄严论为弥勒之论，旧来未闻此说，然于波罗王朝之时，性空者融于真常唯心而大盛，现观庄严论乃被视为弥勒五大部之一。西藏盛行真常唯心的密教，现观庄严论亦风行于西藏。在此须有说明：为弥勒此论作释的，最早是学于僧护之门的解脱军，解脱军次第传于小解脱军—胜军——调伏军——静命——师子贤及莲华戒而大昌。

第三节 龙树以后的大乘经典

中期大乘 从龙树后至无著及世亲等时代的大乘佛教，通称为中期，密教盛行时则为后期大乘。何以会有中期及后期的开出，可说是时期及环境使然，尤其是大乘经典的陆续完成了集结的任务，而予佛教的学者们于思想上的启发。

根据木村泰贤“大乘佛教思想论”一篇四章一节而言，中期大乘经典的结集，是要为完成龙树时代所留下的三个任务：

一、关于真空妙有最终根据之说明的不足。

二、一切众生成佛的心理及其理论根据之说明的不足。

三、关于佛陀论尚未完全，尤其是法身观尚未完成。

发挥这三个意义的中期大乘圣典，可谓很多，其主要的、就是如来藏经、不增不减经、大法鼓经胜　经、无上依经、大乘涅　经、解深密经、入楞伽经，以及我国未曾译出的大乘阿毗达经。现在介绍其中最受我国重视的数种如下。

胜　经 此即是“胜　师子吼一乘大方便方广经”。有两种汉译本，一为刘宋求那跋陀罗译于西元四三六年，二为菩提流支译于西元五〇三至五三五年之间。

此经在我国南北朝时代，流传积广。是以胜　夫人为人物的中心，以阐说十

大受、三大愿为始，而来处理摄受正法、三乘方便、一乘真实、以及如来藏等的问题。如来藏的阐说，则是如来藏经、不增不减经、无上依经所共说。

据印顺法师“ 胜　夫人师子吼经讲记 ”的悬论中说，本经有三大意义：

一、约人而言，是平等义：本经主张三点平等：①出家与在家的平等。⑤男子与女人的平等。③老年与少年的平等。

二、约法而言，是究竟义：本经有三方面的究竟：①如来的功德究竟，不论从那方面看，唯如来的常住功德，多是究竟的。②如来的境智究竟，境是佛所证悟的诸法实相，智是佛陀用来证悟诸法实相的平等大慧；从佛的无量无边功德中，统摄为境与智，均超越二乘而圆满究竟。③如来的因依究竟，如来的“ 因依 ”，便是经中说的如来藏，即是佛性；人人有如来藏，故人人可成佛；从如来究竟的境智，推求此究竟境智的根源，便指出了如来究竟所依的如来藏。如来依如来藏之因，而成究竟如来之果；果已究竟，故其因亦究竟了。

三、约人与法的相关而言，是摄受义：此即是摄受正法，就是接受佛法、领受佛法，使佛法成为学佛者自己的佛法，达到自己与佛法合一的目的。

此经主要是在发挥如来藏的思想，此说系根据华严经的三界唯心之“ 心 ”的系统而发展成功。如来藏，即是佛性、自体、法身藏、法界、出世间上上藏、自性清净藏，这是如来的境界、是涅　、是常乐我净。即所谓“ 如来藏中藏如来 ”，人人皆有如来之藏，藏有自体清净的如来，只因为客尘（外缘）的烦恼所染污而现出种种非清净的杂染相。这就是真空之中所显的妙有；佛教本不主张有我，此则在一切皆空之后，所显的本体真常、唯心清净的“ 我 ”。大乘起信论所称“ 如实空境 ”、“ 如实不空境 ”，即由此来；因客尘烦恼而现的杂染相是如实空的，自体清净的如来藏是如实不空的。

涅　经 大乘的涅　经，乃由长阿含经的“ 游行经 ”的发展而来。对大乘而言，游行经是小乘涅　经；游行经是以释尊晚年的言行为主要的记录，大乘涅　经则不以事实为记述为中心，而以发挥其一定的教理为目的。

大乘涅　经的成立，大约是西元二百至三百年间，近世学者并推测它最先出现的地方是北印度，是继承般若、法华、华严等的思想，籍着小乘涅　经的形式而完成。

在中国有两种译本一为昙无谶译的四十卷本“ 大般涅　经 ”，称为北本。一为慧严将北本修正为三十六卷本的“ 大般涅　经 ”称为南本此二种的内容相同，仅在品名及分章上作了修改。此经的梵本现已无存，西藏本亦系译自汉文本。唯

在中亚地区及日本高野山，各发现了一叶的梵文断片。

大乘涅　经的思想，乃是以般若经之空，以及大众部的“心性本净说”及“一音说法”的教理，加上法华经的“会三归一”说，予以发展而成。

从本经特有的教义而言，约有三点：

一、法身常住：在法华经，将一切众生成佛的可能性，求诸过去世的教化熏习，而对佛寿无量的根据，也说是过去久远前所成的佛，尚未进至即内心而证明佛寿无量，这可算仍是历史性的佛寿常住；到了涅　经，则一转历史的佛陀，成为法身常住。即是说：释迦佛是为应化人间而垂迹的化身佛，但他的本性是和生死无关的，本性即是法身佛；垂迹应化的色身，与本性的法身有别，法身是常住不变的本体，乃是无限永恒的“大我”。此乃即以色身佛的内心而证明佛寿无量。

二、一切众生皆有佛性：佛的色身即与法身非一非二，法身的垂迹应化即是色身。此一法身的性能，即是常住不变无限永恒的“大我”，那末，一切众生具有此“大我”，从本体上看，佛与众生，平等平等。假如没有平等的法身，众生修学佛法也不能成佛，此一成佛的可能性。在佛称为法身常住，在众生即称为佛性本具。

三、一阐提可以成佛：所谓一阐提（Ｉｃｃｈａｎｔｉｋａ），涅　经对于它的解释为：不信佛法的人，断诸善根、不信因果业报、不亲善友的人。这种人据涅　经看，众生皆有佛性，一阐提当然也有佛性。即有佛性，即是法身常住，终究必当有接受佛法的开发而完成那佛性之圆净的机会，所以一阐提也可以成佛。

解深密经 以上胜　、涅　所说的如来藏（佛性、法身），是为适应所谓“向上门”的要求而来。但是，基于这个立场而把杂染世界，给予说明的，虽有般若、华严、维摩，认为三界一切所有，皆由于心的发动；大约是说，由于无明而有虚妄的世界显现，由于心的清净而有净土的显现。但这说明太简单了，解深密经就起来作了个更进一步的说明。本经在所谓无明住地、承认无意识的根本无明（心不相应的无明）：在净识方面、也承认佛性，如来藏。但是，无明与净识的关系怎样？又怎样的配合而开展出怎样的世界呢？由于对这些问题的考察，就成立了所谓唯识的佛教，这部解深密经，便是唯识佛教的先驱。

本经在我国，有菩提流支译的“解深密经”五卷，玄奘译的“解深密经”五卷，以及求那跋陀罗所译第七第八两品。近代在梵文及西藏方面，则未发现。本

经最早出现的是第二至第五品，加入第六品后全经应该已完成，但在后来又加上了第一序品及第七第八的两品，便是现在的解深密经了。

本经是一部论书性质的圣典，它的特色虽有很多，但其主要的，则有如下的三点：

一、阿赖耶识的思想：在龙树，尚未有第七识的观念，其后，承认在六识之内部，有如来藏等，把如来藏等改进为构成现实世界之原理，便成立了解深密经的阿赖耶识（ａｌａｙａｖ－ｉｊｎａｎａ藏识）或阿陀那识（ａｄａｎａｖｉｋｎａｎａ执持识），以此作为第七识而来担任众生轮迴生死之中的主体，以后把阿赖耶识名为第八识，阿陀那识名为第七识，但在解深密经尚未作此区分。这虽由如来藏或佛性的发达而成立，然其远因在大众部的根本识，犊子部的非即非离蕴我，经部的色心互熏、种子说、细意识、一味蕴，化地部的穷生死蕴，已经建立了此第七识的基础。

至于此第七识的性质如何？本经的解释是：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡夫不开演，恐彼（凡夫）分别执为我。”“又解释其名称说：“此识亦名阿陀那识，何以故？由此识于身随逐执持故。亦名阿赖耶识，何以故？由此识于身摄受、藏隐、同安危义故。亦名为心，何以故？由此识，色香味触等，积集滋长故。”

二、三相三无性说的生起：这是为了适应阿赖耶识的确立而生起。

三相即是：①偏计所执相——此即是错觉或幻觉。②依他起相——此即是说因缘所生之法，其中含有常识世界到科学世界的现象，一切均系依他之缘而生起之相状。③圆成实相——此即是诸法平等的真如实相。

三无性即是：将以上的三相，归著于根本，都不离心。①偏计所执相是心的表象，没有特别的自性存在，此称为相无自性。②依他起相是因缘生法，因缘的总管也是心，故亦没有特殊的自性。③园成实相是清净心所缘，同样是离心即无自性，此称为取无自性。

三、三时了未了说的提出：这是对于思想判释的方法。本经认为，佛陀始对小乘人说四谛法，是未了义（不究竟）说；次对菩萨说诸法无自性，不生亦不灭，也是未了义说；本经说三相三无性，始为了义之说。本经对三乘佛法以了义未了义来判释的方法，给予后世教判思想的影响很大。

入枷伽经 入枷伽经（Ｌａｎｋａｖａｔｒａ Ｓｕｔｒａ），简称楞伽经，梵文本现今尚存，汉译有三种：①刘宋求那跋陀罗译于西元四四三年的“楞伽阿

跋多罗宝经”四卷，②元魏菩提流支译于西元五一三年的“入楞伽经”十卷，③李唐实叉叉难陀译于西元七○○年的大乘入楞伽经”七卷。所以本经在研究上有很完整的材料，但其内容杂乱，欲在其全体上捕捉它的旨趣，颇有困难。

若从本经之思想而言，其主要观念是在说明五法、三自性、八识、二无我。解深密经是乘着如来藏的思潮而起，本经则利用此一思潮再回到如来藏，在决定其理想目的之同时，往下说明如来藏的现实面。

在本经中，到处反复地说明五法、三自性、八识、二无我。用此以释人生 宇宙的现象及本体。现在介绍如下：

一、五法：此在瑜伽师地论、显扬圣教论、成唯识论、佛性论等均有说到。即到①名——事物的名称。②相——由名而浮起的想像。③分别——对名与相的判断。④正智——是看破名相为非实的智慧。⑤如如——作为智慧对象的平等真如。此五法是举迷界的主观（分别）客观（名、相），及悟界的主观（正智）客观（如如）而打破迷界以进入悟界的经过，分作五个阶段来考察之意。

二、三自性：此在解深密经的三无性已说到，即是①偏计执性——妄分别性，②依他起性——缘起性，③圆成实性——真实性。本经对此三性的用途是在摄取前举之五法：名、相，相当于偏计执性；分别，相当于依他起性；正智、如如，相当于圆成实性。

三、八识：本经以解深密经的第七阿赖耶识为第八识，在第八识下，另立第七末那识（Ｍａｎａｓ意识），再加自原始佛教以来的前六识。然而，本经的八识论，虽比解深密经多了一层整理的工作，但其尚有很不消化之处，使人难以捕捉其适确意义的地方还很多。自古以来，各家对本经生起多种异解，原因即于此。若总括来说，第八识的活动，是由前七识的分别而起，在第八识的本身并无自性，一切不外乎识海的波浪而已，这是本经的唯识观。如何止息这个识海的波浪？接着讲二无我。

四、二无我：即是人空及法空。因为本经对于八个识均立有真相、业相、转相之三相，其中真的本体，则是八识的真相。前七识与第八识的业相、转相，可由修行之力、特别是用人法二空之观法而消灭。消灭了这业相、转相的当体，便是识海波浪的停止；它可叫做如来藏、真如、涅　、法身、空、无垢识，乃是不生不灭、清净无垢的当体。因此，本经是调和了如来藏思想与阿赖耶识思想，承认第八阿赖耶识含有净与不净两方面的内容：从不净方面，生起分别妄幻的现象界；从净的方面又确立了法身、涅　、真如的平等实体界。这与大乘起信论的

“一心二门”的思想，是很相近了。

真常唯心 根据印顺法师的意见（“印度之佛教”十五章），楞伽经与起信论的关系特深，起信论所用之名相同楞伽而义则异，乃为多数古人已知的事实。起信论的心意识三者，与楞伽经的三相三识，可以对照相摄。因此，起信论之不出马鸣所造，不劳再辨。&

第十章 无著系的大乘佛教

第一节 无著菩萨

时代的要求 上一章所举的中期经典，有人说是西纪二百 到四百年间成立，并且，大涅 经、大法鼓经，都说流行于南方，楞伽经则以南海之滨为其 说法地。因此可说，这些经典与般若经同属以南印度所成立。但是这些经典的思想，与前期 南方的大乘有相背处，乃为事实。进而考察，胜 经以中印的阿 陀(Ａｙｏｄｈｙａ)为中 心，无著世亲出身于北印，特别是无著，却以阿 陀为中心而发展唯识大乘。阿 陀是 多 王朝于第四纪之末向此移都之地，所以又有人以为中期的大乘经典，可能是 多王朝(西元 四到六世纪)时的文化产物。

不论如何，当龙树组织了大乘佛教，他的特色是破小乘而发挥大乘的优越性；到了无著 ， 就把在教理方面开展到龙树之上，同时也以小乘有部的繁琐教理作基础，而确立大乘佛教， 乃是把小乘统合于大乘之内了。

义净三藏留印时，在他的寄归传之序中说：“所云大乘，无过二种，一则中观，二 乃 瑜伽。中观则俗有真空，体虚如幻；瑜伽则外无内有，事皆唯识。”中观行于东南印，瑜伽 则盛于中北印，这都是时代及环境有以助成的结果。

印师又指出，如来藏经、法鼓经、大涅 经、胜 、不增不减、无上依、楞伽、密严、圆觉等经，皆属真常唯心的圣典。后期的密典，十九亦属真常唯心。可见，中期以后的大乘经典，多可纳入真常一系了。

印师又称，所谓真常心，它的名目可有很多，法性、如来藏、圆觉、常住真心、佛性、菩提心、大涅 、法身、空性。此等，在真常论者并视为一事。

真常思想，确有原始圣典的暗示，例如佛说罗汉离欲，不复有变悔热恼之情；或者化为“无烟恼熟，常住不变。”在央掘摩罗经佛陀自称“我常住大悲”。

至于真常唯心，乃是柔合了真常空及真常心而成立。此常我之论，乃系内本宗教经验所见而外依佛说。固由原始佛教开出，即不能说与印度其他学派及宗教的影响无涉。

本书不拟另章介绍真常唯心的问题，但此确是一个重要论题，所以在本节之末，略述数语如上。

为何称唯识大乘为“瑜伽”？这也与唯识学的环境及时代有关。凡是巧修止观而有契入的，名为瑜伽师，为瑜伽师所依住的，名为瑜伽师地，即如安世高所译“修行经”、“大道地经”，觉贤所译“修行方便”，均系瑜伽师地梵语的别译。

可知，瑜伽师就是禅师，禅师多有内证的境界，故有从禅出教的事实，即是本于内证经验而立说，小乘说一切有部的学者特深于禅，初来中国传禅教之学者，也以西北印系的学者为主。瑜伽学者既多有从禅而出之教，起而整理组织此等教说的大师，便是弥勒；据近代学者的考证，这位弥勒乃系第二位历史的人物，且是菩婆多（一切有）部的学者。

弥勒与无著 弥勒（Ｍａｉｔｒｅｙａ慈氏），我们在八章一及三节之中已经讲到，他是兜率内院一生补处（最后生）的菩萨，是当来人间作佛的佛。

根据真谛所译“婆薮　豆法师传”（即是世亲或天亲Ｖａｓｕｂａｎｄｈｕ传）所说，无著（Ａｓａｎｇａ）三兄弟，是生于北印度富娄沙富罗国（Ｐｕｒｕｓａ2 ｐｕｒａ今日白夏瓦）的婆罗门家，长兄无著、二弟世亲、三弟比邻持跋婆，都在有部出家。无著后来得到来自毗提诃（Ｖｉｄｅｈａ）的了阿罗汉宾头罗之教化，而得小乘之空观，但他仍不满意，便用神通去兜率天，向弥勒菩萨受教大乘空观及大乘经义，后来更把弥勒请来人间说法。因此，现传是出以弥勒造的论书，其重要者如下五部：

一、瑜伽师地论（百卷）。玄奘汉译。西藏译出其中之一部份，却说是无著所造。

二、大乘庄严经论颂（一卷）。波罗颇蜜多罗译，并存有梵文及西藏译本。

三、辩中边论颂（一卷）。中国有真谛及玄奘两译本，并存有梵文及西藏译本。

四、现观庄严颂。存有梵文及西藏本，中国未译。

五、能断金刚般若波罗蜜多经论颂（一卷）。有菩提流支及义净两种汉译本。

可是，宇井伯寿认为弥勒是历史上的人物（龙山“印度佛教史”五章引）。印顺法师也赞成此说，而以为是萨婆多部的一位学者（师著“印度之佛教”十四章二节）。木村泰贤则主张若要在历史上承认弥勒是一位论师，还应有若干之研

究；他以为暂时虽说是弥勒之著，但不外于无著之说，大概是安全的（氏著“大乘佛教思想论”一篇五章一节）。

若从宗教经验及宗教信仰而言，我们确有理由深信这位弥勒即是兜率天的慈氏菩萨，因为，瑜伽师们的定中所见，决不会是他们的妄语，瑜伽师以定中的神通上天请法或请弥勒下来说法，那是可以办到的。

若从思想史的角度看，那末，弥勒当是通过了瑜伽师们的定境所表现的身份，无著不过是瑜伽师中的杰出者及代表者，世亲传中说无著“于菩婆多部出家后，修定得离欲”，可见他也是有部的瑜伽师无疑。又说大众“虽同于一堂听法，唯无著法师得近弥勒菩萨，余人但得遥闻，夜共听弥勒说法，书时无著法师更为余人解释弥勒所说。”

若从人物史的资料考查，无著的先辈中，也确有一位弥勒论师：①姚秦时代有一位印度学者来华，赞誉罗什三藏为蔑帝利以来第一人。②道安传中有弥　路刀利，与弥勒、众护、婆须密，并称为四大士。③萨婆多部记目录中说，三十五祖提婆、四十二祖摩帝丽，四十四祖婆修　头（世亲）。④传灯录之旁系，十祖为摩帝隶披罗，同属Ｍａｉｔｒｅｙａ一字的异译，可见在提婆以后，世亲以前，确有弥勒其人了。此一弥勒当是促成弥勒论书的重要人员之一，他也是当时的瑜伽师之一；全部的弥勒论书所代表的思想，乃是集合了许多瑜伽师的禅境所得而来；我们也可以承认，那是兜率天的弥勒所传。这一学说的宏扬出来，乃是无著菩萨的功德。

无著及其著述 弥勒，大约是西元二七　至三五　年间的人，无著大约是西元三一　至三九　年间的人。当无著世亲宏扬大法之时，正是笈多王朝的盛世，约自沙姆陀多笈多（Ｓａｍｕｄｒａ2 ｇｕｐｔａ西元三三　至三七九）之末年，经　陀罗笈多二世（Ｃａｎｄｒａ－ｇｕｐｔａ　Ⅱ西元三八　至四一四）至鸠摩罗笈多（Ｋｕｍａｒａ2 ｇｕｐｔａ西元四一五至？）接位，亦即是法显西游，罗什东来的前后。

无著除了以弥勒之名传出的许多论书之外，以他自己的名而传流的论书也不少，其重要的则有如下数种：

一、显扬圣教论（一卷）。玄奘译。

二、摄大乘论（三卷）。有真谛、玄奘、佛陀扇多之三译，西藏亦有译本。

三、大乘阿毗达磨集论（七卷）玄奘译。西藏亦有译本。

四、金刚般若经论（二卷）。达磨笈多译。西藏亦有译本。

五、顺中论（二卷）。般若流支译。

六、大乘庄严经论（十三卷）。波罗颇密多罗译。现有梵文及藏文本。

其中初三种，正面阐述瑜伽派之意趣。第四种是揭示金刚般若经之意趣。顺中论是中论的概说书。大乘庄严经论是基于弥勒的瑜伽师地论，解释大乘庄严经论颂，以作为大乘佛教的概说书。

阿赖耶识 阿赖耶识（ａｌａｙａｖｉｊｎａｎａ）是弥勒至无著的中心思想，现在根据瑜伽师地论中所说的，阿赖耶识有五种含义：

一、阿赖耶识依于两种因素而活动：一是“了别”有分别的内在之执受心；二是“了别”无分别的外在之器世界。也就是维持内在身心的活动，以及了别外在器界的活动。

二、阿赖耶识与作意、触、受、想、思之五遍行心所相应。

三、阿赖耶识与诸法有相互因果之关系；阿赖耶识又称为种子识，藏种子而生一切法，种子即是显现一切法之因，一切法是种子的现行，称为“种子生现行”。这一作用在刹那生起而因果不同时，阿赖耶识即是因，诸法即是果，由现行之诸法再熏习（影响）阿赖耶识，而成为积聚的种子，便称为“现行生种子”。这一作用的场合，现行的诸法是因，积聚的种子是果，但在阿赖耶识的种子，既能生起现行,也能和其他的种子刹那相续彼此影响，而又生起新的种子，这是自类相续，称为“种子生种子”。

四、阿赖耶识与诸识俱转；其他诸识中凡有一识或二识活动时，阿赖耶识的内含亦即随即变动。

五、阿赖耶识有杂染与还灭的两面：在生死流转中，它是一切杂染的根本；在证悟而入涅　时，是还灭功能的所依，这是采取了如来藏的思想。

无著的摄大乘论 唯识学发源于弥勒的瑜伽师地论，到了无著的摄大乘论而大成。此论是无著晚年的作品，有独特的组织。此论是“大乘阿毗达磨经”之摄大乘品的释论，乃是无著思想的代表作。内容共分十章，说明十种殊胜，并述有大乘佛教真是佛说的意趣。十种殊胜相可分为境、行、果的三类。一及二是境殊胜，三至八是行殊胜，九及十是果殊胜。

所谓十种殊胜相的内容，大意如下：

一、所知依：“谓阿赖耶识，说名所知依体”。一切所应知的法，都依于阿赖耶识而立。也就是说，阿赖耶识为三性（偏计执、依他起、圆成实）所依。对三性有两种见解：①偏小执及依他起是杂染，圆成实是清净。②偏计执是杂染，

圆成实是清净，依他起通于杂染和清净之二边。照第一见解说，阿赖耶是虚妄不实、杂染不净；照第二见解说，阿赖耶既是虚妄杂染，也是真实清净。无著侧重在第一种见解，世亲则兼谈两种。

二、所知相：“三种自性”，“说名所知相体”。所知就是相，名为所知相。即是将一切所应知的法，分为三相来说明：①依他起自性——是仗因托缘而生起的、可染可净而不是一成不变的一切法。②偏计所执自性——是指乱识（幻妄）所取的一切法，毫无实体，不过是一种自己的错觉意境。③圆成实自性——是指由人空及法空所显的诸法之真实性。

三、入所知相：“唯识性，说名入所知相体”。由修唯识观而悟入唯识性，就是悟入所知相的真实性。唯识观有两种：①初步的方便唯识观——以唯识观观一切法的自性为虚妄分别，所了了不可得。②进一步的真实唯识观——观察诸法之境不可得，虚妄分别的识也不可得，心境俱泯，即悟入平等法性（圆成实性）。本论的唯识观虽通于真实境（地上），但重于从凡入圣（由加行分别智到根本无分别智）的唯识观。

四、彼入因果：“六波罗密多，说名彼入因果体”。彼入就是入彼，即是说，要悟入彼（那个）唯识的实性，必须修习六种波罗密多（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧），尚未悟入唯识性时，所修者是因，证入唯识性以后，所修者即是果。

五、彼因果修差别：“菩萨十地，说名彼因果修差别体”。进入初地以后的圣位菩萨，于十地中，仍是修习六波罗密多；地地增上，故说有十地差别。到佛果时，六波罗密多的修习，即告圆满。

六、修差别中增上戒：“菩萨律仪，说名此中增上戒体”。即是诸地之中菩萨所修的戒学，表明他们不是修的声闻小乘戒，故称菩萨律仪。地中修习、展转、增加、向上，故名增上。

七、增上心：“首楞伽摩，虚空藏等诸三摩地，说名此中增上心体”。此即是诸地菩萨所修的定学。定以心为主体，故称增上心。首楞伽摩，义为健行，就是首楞严大定，此定境界很高，为十住菩萨所修。虚空藏也是定名，能含摄、能出生一切功德，所以名为虚空藏。

八、增上慧：“无分别智，说明此中增上慧体”。此即菩萨所修的慧学。无分别智含有加行智、根本智、后得智三者。菩萨还离一切法执分别，故此三智皆称无分别智。

九、彼果断：“ 无住涅　，说名彼果断体 ”。彼果，就是修习那戒、定、慧三增上学所得的果。那果就是断烦恼障及所知障而得的果，故称果断。无住涅是不住于生死也不离于生死之义。

十、彼果智：“ 三种佛身 ”“ 说名彼果智体 ”。上面所说的那个果，就是智，故名果智。从果的断障寂灭而言，是无住大般涅　；从果显现的智慧而言，是圆满的无分别智，亦即是八识转为四智而成就三种佛身：①第八识转成大圆镜智；第七识转成平等性智，即是“ 自性身 ”佛。②第六识转成妙观察智，即是“ 受用身 ”佛。③前五识转为成所作智，即是“ 变化身 ”佛。第一种身是常住的，二三种身是无常的。由自性身现起的受用身，受用一切法乐（自受用），并为地上的圣位菩萨说法（他受用）；由自性身现起的变化身，则为声闻说法。

以上十殊胜的释义，系参考印顺法师的“ 摄大乘论讲记 ”第一章。其中包括唯识境、唯识行、唯识果，在唯识学的立场，本论确是一部统一了全体大乘佛教的概论书。

第二节 世亲菩萨

唯识学的渊源 自弥勒到无著所完成的唯识学，是以一切种子识为本，即是种子识变现的唯识学，到了世亲的唯识三十论，是以三类分别识为本，即是分别识变现的唯识学，前者是瑜伽师地论的本地分出发，是用种子识不一不异的不异之义为根据；后者是再回到瑜加师地论的摄抉择分，是用种子识不一不异的不一之义为根据。这是同一唯识的两大分流。后世讲唯识学者，多用世亲之说，以为世亲才是唯识学的集大成者，无著的一流，在中国，则另成为摄论学派的摄论宗。

故在未讲世亲之前，先介绍唯识的渊源，除了已在九章三节解深密经的阿赖耶识条下，说到了唯识思想在部派思想中的根据，现在再参考法舫法师的“ 唯识史观及其哲学 ”四五两章之材料综合分别如下：

一、三法印是唯识根源：阿含圣典的要义不外三法印，三法印即是：三观—诸法无常观诸法无我观有漏皆苦观—涅　寂静

涅　静，实是三观的结果，虽可称为四法印，其实仍是三法印。此照唯识学，“ 诸行无常 ”，即是虚妄分别的心、心所法，以及其所变现的诸法。“ 诸法无我 ”，即是由人空法空所显的人无我及法无我义，阿含中虽不分人法二义，实已含此二义。“ 有漏皆苦，涅　寂静 ”，也正是大乘发挥的胜义；大乘的“ 无住涅　 ”亦由“ 涅　寂静 ”开出。二、蕴处界是唯识根源：为了解释三法印的意义，阿含圣典即有五蕴、十二处、十八界。唯识法相的道理，就建立在这蕴、

处、界上。

三、四阿含中的唯心论：例如生死轮回说，业感缘起说，都是以心为造作之主体的。

四、唯识学的功用是阐释含经：百法论是释阿含的“诸法无我”义；五蕴论是释阿含中的五蕴义；大乘集论和瑜伽师地论的本地分、摄抉择分后二卷、摄异门分及摄事分等二十卷，大都是解释杂阿含经等的经意的。

世亲及其著述 世亲，就是婆薮　豆法师，他是无著的胞弟，他的年代约在西元三二　至四　　年之间，根据世亲传的记载，他先佯装疯狂，潜入　宾国，学有部论，十二年中听毗婆沙论数遍，文义已熟之后，即还本土，造成阿毗达磨俱舍论三十卷，虽在说明有部的教义，但在若干地方却用经部的教义，补充有部的教义，这在第六章中已经介绍过了。

世亲尚未回入大乘之前，据说著有小乘论很多，俱舍论是其中的代表作，同时他也著了一部有名的“七十真实论”，用来功破数论外道的“僧　论”，因此得到阿瑜　（Ａｙｏｄｈｙａ又译作阿　陀）国王　柯罗阿秩多（Ｖｉｋｒａｍａｄｉｔｙａ）的三洛沙金之赏，世亲即将此金分三分，起三寺，后又得到婆罗秩底也（Ｂａｌａｄｉｔｙａ新日）王的归依，并令太子就世亲受戒，王妃出家亦为世亲的弟子。太子即位后，即与其母同请世亲留住阿瑜　国。

当无著晚年时，想到世亲学小破大，心中不安，便遣人由北印度富娄沙富罗国（义为丈夫城）到阿瑜　国，请世亲回去，说他病得很重。兄弟相见之后，无著即说：“我今心有重病，由汝而生……汝不信大乘，恒生毁谤，以此恶业，必永沦恶道。”世亲因此回小向大。当无著殁后，他便广造大乘论书，例如华严、涅　、法华、般若、维摩、胜　等诸大乘经的释论。又造唯识论等。八十岁时，寂于阿瑜　国，而且说他：“虽迹居凡地，理实难思议也。”以上参考“婆薮豆法师传”）。

根据布顿的“佛教史”说，世亲自无著处得到“十地经”及“阿差末经”之后而归大乘，以后至尼泊尔，教化破戒僧辛陀（Ｈａｎｄａ）。又研究了十万颂般若。

世亲的著作极多，传说有小乘论五百部，大乘论五百部，故有千部论师之称。如今传存的，在大正新修藏收有二十七部，西藏大藏经收有三十三部，其重要者有如下的十一种：

一、阿毗达磨俱舍论（三十卷），玄奘译。真谛别译“阿毗达磨俱舍释论”

（二十二卷）

二、唯识三十颂（一卷），玄奘译。

三、唯识二十论（一卷），玄奘译，真谛别译“ 大乘唯识论 ”（一卷）。般若流支别译“ 唯识论 ”（一卷）。

四、佛性论（四卷），真谛译。

五、摄大乘论释（十卷），玄奘译，真谛别译“ 摄大乘论译 ”（十五卷）。达磨笈多别译“ 摄大乘论释论 ”（十卷）。

六、辨中边论（三卷），玄奘译。真谛别译“ 中边分别论 ”（二卷）。

七、十地经论（十二卷），菩拉流支译。

八、妙法莲华经优波提舍（二卷），菩提流支共昙林等译。

九、无量寿经优波提舍（一卷），菩提流支译。

十、涅　经本有今无偈论（一卷），真谛译。

十一、涅　论（一卷），达磨菩提译。

此外尚有五蕴论、百法明门论、胜思惟梵天所问经论、如实论、金刚般若论等。

世亲的思想 “ 摩诃止观 ” 卷七，称龙树“ 作千部论 ”；“ 百论序疏 ” 说世亲被“ 时人呼为千部论主 ”。这两位在印度佛教史上的巨人，确有很多相似之处。著述之多，是第一点相似；涉猎之广。是第二点相似；思想庞杂，是第三点相似。如果论到大乘佛教的集大成者，世亲比龙树尤其当之无愧。正因如此，要想对世亲的思想作系统一贯的整理，也是不易办到的事。

世亲有小乘及大乘的两种立场。在大乘的范围内，又分有好多不同的立场，他对法华、华严、涅　般若、维摩、阿弥陀经等，均有注释。他对阿赖耶识思想及如来藏思想，教有注及；在阿赖耶及如来藏之间，他虽更重于阿赖耶，但他不像无著那样：因为在无著的论书中，根本没有发现如来藏、本有佛性、常乐我净等的意趣，世亲的“ 十地经论 ” 及“ 佛性论 ”，就明白地在宣扬这些。

因此，木村泰贤将世亲的大乘佛教，分成两大系：①自无著到世亲系的瑜伽佛教。②自如来藏经到世亲系的如来藏佛教。若将此两系来对照汉文世亲论书的译者，那末，玄奘一派是属于瑜伽系，菩提流双、般若流支、真谛等的立场，是属于第二系。

唯识三十论 现在仅讨论继无著而来的世亲思想。那就是唯识二十论及唯识三十论的立场。唯识三十论，则为世亲唯识学的代表作。不过，世亲仅作了唯识三

十颂，没有亲自为颂作释，后来所谓的唯识十大论师，便是为此三十颂作释的人。中国的“成唯识论”，是玄奘应窥基的请求，将十大论师的释论综合而成。实际上因为玄奘之师戒贤，是护法系的学者。所以，成唯识论的内容，也以护法的见解为准；既不能说即是世亲的思想，也不能代表十大论师的思想。

但是，从唯识三十颂，仍可见到世亲思想的轮廓。

依照唯识家的分科法，唯识三十颂可分为三大纲：①唯识相，即头上二十四颂，是对宇宙万有之现象界的说明。②唯识性，即第二十五颂，是对一切事相之理性（本体）的说明。③唯识位，即末后五颂，是对修行证果之位别程序的说明。在此三大纲目之中，以第一纲的唯识相最要紧。唯识相的说明，主要是在三种能变相。

根据梵文的颂句：“假说种种我及法，是由识转变故有。”在汉译的颂句是：“由假说我法、有种种相转，彼依识所变。”也就是说，宇宙万有的现象界，都是由于识的转变而出现。这识的转变，有三种能变之相：

一、异熟能变——第八阿赖书识

二、思想量能变——第七末那识

三、了别能变——眼、耳、鼻、舌、身、意前六识

以一切万法为八个识所变现，八个识有能变现一切万法的功用，所以称八个识为能变识，八识分三类，故称三能变。

异熟，是因与果的时间不同和性质不同的意思。例如在桃树上接了杏树枝，将来成熟的性质不同。阿赖耶识是众生死的主体，他能生起一切法，故称为一切种子识，由阿赖耶识而展开根身（人生界）及器世间（物质界）。此识常与触、作意、受、想、思等五偏行心所（心理活动）相应，心所影响到阿赖耶识的质量变换，即是一切种子识的内容的念念生灭，这生灭转变的情形，犹如瀑布的水流，粗视之好像一匹不动的白布挂在山壁上，细究之它的内容却是瞬息不停地在变换相续。由心所影响第八识时，即成为它的种子（因），由种子而变为现象时，即成为它的现行（果），这因果的关系是异时而熟或异类而熟,故称为异熟能变。

思量，是思虑及量度之意。第七识常恒地思量第八识而计度为我，依第八识、缘第八识、执持第八识为我，所以生起我痴、我见、我慢、我爱，故称为思量能变。

前六识以意识为主而各各了别粗显之境象，故名为了别境识。第六意识统一

眼等前五识而与许多的心所相应，例如日常所现起的种种心理活动，即为此了别境识的范围，故称为了别能变，。

明白了一切现象界，皆由八识的转变分别而起，便知其非为真有，故称为一切法皆是唯识现。这就是阿赖耶识缘起的唯识观，也即是以三类分别识为本而变现的唯识学。

第三节 世亲以后的诸论师

大乘直信论 世亲以后，印度的大乘佛教，即进入后期。我们已知道，世亲的思想中，尚有一系如来藏缘起的立场，虽然，世亲的“佛性论”，在这方面尚未做到圆熟的程度，但到了西元五世纪末的坚慧所著的“究竟一乘实性论”、“大乘法界无差别论”，以及马鸣的“大乘起信论”，便把它发展开了。

大乘起信论，从思想史的角度看，近人多有以为它的著者马鸣，可能是世亲的弟子或与安慧同时，故在世亲之后，予以介绍。

本论为中国的天台、贤首、禅宗等各家共同崇信，也可以说它是中国传统佛教的一部重要论典，一向被视为佛学的概论书。但到民国以来，由于梁启超根据日本望月信亨等的说法而作了历史的考证，说是中国人所作，并给予颂扬，说是人类智慧最高的产物。又有支那内学院的欧阳竟无师资，根据唯识学的立场起而非毁，王恩洋竟说是“梁陈小儿，无知偏计”而作，又说“肤浅模棱，划尽慧命”，进而肯定是“非佛教论”。起来维护本论的人是太虚大师。其论战的文字，可参考“大乘起信论真伪辩”一书。而顺法师也有意见，可参阅他的“大乘起信论讲记”之悬论。

不论如何，本论有其独特的地位和不可忽视的价值。本书不作左右袒，仅愿介绍它的大略：

由华严的净心缘起，至如来藏经的如来藏说，再到本论的一心二门说，如来藏缘起观，即达于圆熟。

本论以“法”为“众生心”法是大乘法，众生心即是如来藏；换言之，如来藏便是大乘法。众生心含摄一切法，故名“一心”由此一心向清净界、光明界，悟界看，便是真如门；由此一心向杂染界、无明界、迷界看，便是生灭门。真如门是自性清净心，生灭门是杂染虚妄心，由无明而有虚妄生灭,妄由虚妄生灭的现实而修习向上，即可至究竟的果位，称为一心法界。这一心法界在本体、功能、作用的三方面，即称为三大：①体大（本体），即是不生、不灭、不垢、不减的真如实性。②相大（功能），即是真如含有无限的德相。③用大（作用），即是

能生世出世间之无漏有漏的一切善法。

一心、二门、三大，乃是起信论的纲骨。

真如，是古人对于宇宙本体的命名，它是远离了一切妄念后的实在心，一切法无不是真如。本论对于真如的界别，分有离言真如及依言真如、空真如不空真如，着眼点是在不空真如之含摄无量功德，那就是常乐我净的一心,也是我们修学佛法的目标。但此一心,众生本具,悟时即可见此自性清净的真如心了。

生灭，是由众生心开展出来的现象界，它与真如对立，称清净的如来藏为真如，呼“不生灭”及“生灭和合”的最初状态为阿黎耶识（新译为阿赖耶识）。因了阿赖耶识而有无明，因了根本无明而有枝末无明，此无明的相状即是心的活动。本论将无明的流转，立三细六粗之说，所谓三细六粗，是统括生灭门的九种心的活动程序，称为九相，此九相合摄了十二缘起的内容，也就是十二缘起的新的特别解释法。不过，十二缘起是就外在的、是明此一身流转三界的顺序而说，本论的九相是专就内部的、是明此一心变化所行的顺序而说。约众生心识的次第开展而说，分为心、意、意识。约众生心的惑障而说，又分为无明与染心。

总之，本论所强调的是一心，这个心要比唯识家的识，更加坚强，迷悟不离一心，大乘法即是众生心。换言之，信佛、学佛、成佛，也都是信仰我们自己的心，学习我们自己的心，成就我们自己的心；我们的现象界是由我们的心所促成，我们的本体界也要由我们对自己的心来开发。所以这在哲学上说，乃是绝对的唯心论。

华严经开出净心缘起的花，起信论是最后结成的果；中国的传统佛教，就是沿着这一条路在走，无怪乎觉得起信论是如此的重要。

两大派系 龙树系下的中观派，到了佛护、清辨，即分成两个派的三大流。几乎也在同时代中，世亲下的瑜伽派，也分裂为安慧系的无相唯识和陈那系的有相唯识，其情形大致如下表：

世亲

（３２０－４００）－安慧

（４７０－５５０）－德慧（？）－调伏天

（６３０－７００）

陈那

（４００－６００）－无性

（４５０－５３０）－戒贤

（５２０－６４５）－玄奘

（６００－６６４）

亲光

（５６１－６３４）

商羯罗主

（４５０－５３０）－法称

（６３０－７００）

难陀

（４５０－５３０）－－胜军

（５９０－６４５）

以上表中所附各师的年代，系用西元计算，同时也仅是大致如此，未必即已确定。

世亲以后，为其唯识三十颂作释的，通常称为十大论师，与中观派作空有之争的，也就是这些人或他们的关系人，在晚期的大乘佛教，论师辈出，颇有百家争鸣的景象。

在安慧的无相唯识系下，至调伏天，便影响了中观经量派的师子贤；在陈那的有相唯识系下,至戒贤,便影响了瑜伽中观自立派的寂护。终于空有两流，均被密教摄受而消失了他们原来的立场，这是西纪第七第八世纪头的事了。

所谓十大论师，据法舫法师的“唯识史观及其哲学”一篇五章四节所介绍的世亲后共有十一位论师：陈那、德慧、安慧、护法、难陀、净月、亲胜、火辨、胜友、最胜子、智月。其中除了陈那，即是通常所说的释唯识三十论的十大论师。

其中的除了陈那、安慧、德慧、是世亲的弟子（德慧又有人把他算作安慧系下）。难陀在世亲系下，因唱种子新薰说，异于古来的种子本有说，故别出一派亲胜、火辨为世亲同时代人，火辨是一居家的隐士。胜友、最胜子、智月，皆为护法的弟子，大都出现于西元五六一至六三四年之间。

现在我们要介绍其中最伟大的几位论师。

陈那 陈那（Ｄｉｇｎａｇａ　大域龙）是南印度人，先在小乘犊子部出家，后随世亲学唯识及因明，他著有“集量论”、“观所缘缘论”、“掌中论”、“入瑜伽”、“俱舍论注要义灯”、“因明正理门论”等。

对于唯识学方面，他在观所缘缘论中成立了根尘唯识义，又在集量论中立心

体为相分、见分、自证分的三分义。这心体的三分之说，给后世的影响很大，所谓“ 安、难、陈、护，一、二、三、四 ”，就是指的四位论师对心体的分析观。安慧主张自证分的一分说，难陀主张相分及见分的二分说，护法则主张相分、见分、自证分、证自证分的四分说。

不过陈那对于因明的成就，更在唯识学之上，他的集量论（藏译）及正理门论，改革了印度的旧因明而集印度论理学的大成。尤其是“ 集量论 ”，不但在佛教有无上的价值，即在印度哲学史上也有极高的地位。

因明，先于论辨法之名，出现于圣德格耶奥义书。又植根于以究理著名的外道胜论派及尼夜耶（正理）派，因明的创始人，传说即为尼夜耶派的足目。尼夜耶派的“ 正理经 ”，立“ 量 ”等十六句义，约为西元二三世纪之间的事。

佛教的论法，最初即采用正理派的量义而略加修改，到了笈多王朝时代，百家兢相论争义理之长短得失，非善用论术不足取胜，所以佛教诸师几无不深研论法而卓然成家，称之为因明。世亲对于此学，即有“ 论轨 ”、“ 论式 ”、“ 论心 ”之作，可惜今已无传。

陈那的著述中有关因明者，计有八论，而以“ 因明正理门论 ”及“ 集量论 ”最著。前者“ 立破真实 ”，以详正确的论式；后者“ 释成量义 ”、以详正确的知识。一重于悟他，一重自悟。陈那的论式，是以与敌共诤之宗支为所成立，以与敌共许之因喻为能成立。“ 因 ”是基于九句因而立三相，此即是三支作法的新因明；所谓三相，即是①偏是宗法性。②同品定有性。③异品偏无性。“ 喻 ”是因的三相的一分，即在“ 同品 ”、“ 异品 ”之二相，举出“ 同喻 ”及“ 异喻 ”，自正反两方面来证明所立论点的正确性。

因明不易懂，初学者不妨参阅慈航法师全集相宗十讲之八九两讲。

继承陈那之因明学的是商羯罗主（Ｓａｍｋａｒａｖａｍｉｎ），他作有因明学的入门书“ 因明入正理论 ”，现存有梵、藏、汉三种本子。

另外，学于世亲及陈那门下的三宝尊。著有“ 一切如来赞 ”，陈那系统下的无性，著有“ 摄大乘论释 ”。此外下即为护法。

护法 （Ｄｈａｒｍａ－ｐａｌａ）是印度后期乘佛教史上的一颗彗星，他是南印度的达罗维荼国人，本为王子，极其聪慧，据称他的：“ 学乃渊于海！ ＦＤＣ0# 解，又朗于曦明，内教穷于大小，声论光于真俗。 ”他成名很早，曾任中印那烂陀寺的住持，二十九岁即退居于佛陀成道的菩提伽耶附近，三十岁（唯识述记则谓三十二岁）即死于大菩提寺。他对唯识学理，阐发精详。著有大乘广百

论释、成唯识宝生论、成唯识论等。成唯识论即是唯识三十颂的释论，玄奘大师汉译成唯识论，即以此论为依据，而略参入其他九师之说。

护法站在道理世俗谛的立场，宣说唯识的“真有俗空”，恰好与中观派的“真空俗有”观对立起来。他认为蕴、处、界的一切法皆是有，即以此立场来释唯识三十颂。他的弟子是戒贤，再传弟子即为我国的唐玄奘，到玄奘第子窥基，唯识学在中国成为一大学派的唯识法相宗。所以，护法在唯识学史上的地位，不在世亲之下。

德慧及安慧 德慧（Ｇｕｎａｍａｔｉ）是南印度人，一般以为他是世亲的弟子，并以安慧为门师。他曾于摩伽陀降伏外道，后来住于那烂陀寺及伐腊毗等处，著有俱舍论释、随相论、唯识三十颂释（此书今已不见，玄奘是见到的），他在他的“摄大乘论释”中，主张种子的本有与新薰之合一论，即所谓“本性住种”与一习所成种说。

安慧（Ｓｔｈｉｒａｍａｔｉ）是南印度罗罗国人，他的著作很多，重要者辩中边论疏、唯识三十颂释、五蕴论释、大乘阿毗达磨杂集论、宝积经论、大乘中观释论、俱舍论实义疏等。其中唯识三十颂释，汉文未译，现存梵文本，则为法国巴梨烈维博士的校本。安慧的立场与护法完全不同，他以阿赖耶识为一切杂染法种子的住，一切法为阿赖耶识所藏的果，阿赖耶& 识是一切法的因，故说一切法是即阿耶识；由此阿赖耶识而生起思量识及了别识，结果又归于阿赖耶识。

窥基的唯识述记，对于安慧的介绍说：“妙解因明，善穷内论。扇徽猷于小运，飞兰蕙于大乘。神彩至高，固难提议。”一代宗匠，于此可见了。

第十一章 笈多王朝及其后的佛教

第一节 笈多王朝的佛教

王朝的兴替 笈多王朝（Ｇｕｐｔａ）系于西元三二〇年，由 陀罗笈多一世（正勤日王）所建，都于华氏城，领有中印度。第二主沙姆陀罗（西元三三〇至三七九）即是新日王，征服印度之东部及南部。第三主 陀罗二世（西元三八〇五至四一四），又功略印度的西部及北部，领有印度平原及旁遮普之一部，并含加底阿乌尔半岛的地域，这是笈多王朝的全盛时代。

然在另一方面，自西元第五世纪以来，北方的白匈奴族（即是笈哒Ｆｐｈｔａｈａｌ），蚕食西北印度，先占犍陀罗国。自笈多朝的佛陀笈多（Ｂｕｄｈａ－ｇｕｐｔａ）王死后，至西元五百年顷，白匈奴族的吐拉摩耶（Ｔｏｒｍａｎａ），即乘笈多朝的内乱而占据了中印度，笈多王朝因此崩溃，吐拉摩 那之子摩

笈逻矩罗（Ｍｉｈｉｒａｋｕｌａ）西元五〇二至五四二），即成为中印度之王。当时有摩腊婆国的耶输陀尔曼（Ｙａｓｏｄｈａ－ｒｍａｎ）王，于西元五二八年征伐醯逻矩罗，并以之退到迦湿弥罗。中印地方，即由笈多王统的支裔，一个摩羯陀地方很小的候国，继续了后期的笈多王朝（西元五三五至七三〇）。

在南印方面，案达罗王朝灭亡之后，波罗毗（Ｐａｌｌａｖａ）族据于建志补罗（Ｋａｎｃｉ－ｐｕｒａ），成立波罗毗王朝（西元二二五年顷至九〇〇）。

婆罗门教的复兴 笈多王朝的文化特色 ，可说即是婆罗门教的复古主义之抬头。自迦腻色迦王到笈多王朝前期之灭亡，也就是西元二世纪到五世纪的约四百年之间，因无外敌的入侵，复古主义也随着王朝势力的鼎盛而勃起。

婆罗门教，自阿育王以来，由于佛教之发展，传统的信仰便潜入于社会的底流。至此时，已经过整理、修正、结合了民间通俗信仰的湿婆、维修奴的崇拜，成为新的印度教（Ｈｉｎｄｕｓｉｍ）的姿态起而复兴，这是雅利安民族的文化与印度先到民族的文化之结合，它的起源，即是大战诗中的薄伽梵歌。当小乘佛教日渐变成学术思想化，且在教内大事争执义理之优劣高下之际，对于民间的生活及通俗的信仰，却日渐疏还；印度教之复兴，即是基于通俗化的信仰，并采取了佛教的哲理而予以补充其不足。大乘佛教即是为了挽救此时代的危机而出现。

笈多朝时，对于古典梵语（Ｃｌａｓｓｉｃａｌ　ｓａｎｓｋｒｉｔ）之复兴，且被采作公用的语文，与婆罗门教的复兴有关，大乘梵文佛典的完成绎写的工作，大致也与笈多王朝的梵语复兴有关。

笈多朝的诸王信仰，也以婆罗门教为基础，例如沙姆陀罗笈多及迦摩罗多笈一世（Ｋｕｍａｒａ－ｇｕｐｔａＩ）二王，举行自熏迦王朝以来即未会行于中印度的马祀（Ａｓｖａ－ｍｅｄｈａ如大祭，乃为显著的事实。故对于佛教颇为冷淡。

但其诸王之中，以个人身份对佛教表示好感的，或进而尊崇佛教的，也不是没有。例在世亲传中，正勤日王　柯罗摩阿秩多，曾施世亲三洛沙金，新日王婆罗秩底也归依了亲，世亲也受到新日王的嗣子及王妃的留请久住在阿瑜　，此虽未必尽为史实，至少反映了当时的王室对佛教尚有好感。

前面说到将白匈奴族的摩醯逻矩罗王征服逐退的，是摩腊婆国的耶输陀尔曼王，玄奘所传，征服匈奴王的，乃是后期笈多王朝的婆罗阿迭多二世（Ｂａｌａｄｉｔｙａ　Ｈ）。周祥光印度通史一一七页则说是二王联合击退并生擒了匈奴

王，可是又把他放了回去。婆罗阿迭多王，为了纪念征战的胜利，便建了一座很大的佛寺，那便是有名的那烂陀（Ｎａｌａｎｄａ）。

北印教难 来自北方的侵略者摩醯矩罗王，极端仇视佛教，毁灭佛法。势力所至，佛教凌夷。据说当他被放回北印之后，在迦湿弥罗一地，毁坏寺塔，即达一千六百所。付法藏传所称的师子比丘，当时正在 宾（即迦湿弥罗）大作佛事，而为“弥罗掘”所杀，法统因此而绝。弥罗掘，便是摩醯逻矩罗的异译。亦有译作密希诃罗（Ｍｉｈｉｒｋｕｌａ）。因此，史家每将此王与熏迦王朝的补砂密多罗并称。

那烂陀寺 根据玄奘西域记卷九所载，那烂陀寺的初建，是在“佛涅 后，未久，此国先王铄迦罗阿逸多（唐言帝日），敬重一乘，尊崇三宝，式占福地，建此伽蓝。”又经佛陀 多王（觉护）、 他揭多 多王（如来）、婆罗阿迭多王（幻日）、伐 罗王（金刚），历代继续增建，至戒日王时已是第六帝了。但在笈多王朝中，除了后期的婆罗阿迭多王，均无其人，戒日王乃是伐弹那王朝的人。在西藏的传说，无著世亲均曾于那烂陀寺宏通大法，但于汉译未此说，而且在法显及智猛的游印记载中，也未见言及那烂陀寺之名。

根据多方的考察，玄奘所说的“佛涅 后未久”即建此寺，乃是不确的。由后期笈多王朝的幻日王所创建，则此比较可信。在所见的资料中，住持那烂陀寺的名德，是由德慧或护法开始，护法纪为西元五三〇至五六一年间的人，后期笈多王朝则照西元五三五至七三〇年间。

不过，本寺寺址，原为佛世的 没罗团，佛陀曾于此处说法三个月。到了玄奘游印前后，正当戒日王在位，该寺食邑二百馀，日进大米酥乳数百名，九寺一门，周围四十八里，常住僧徒一万人，并为印度诸国所仰则，严然一所唯一的佛教最高学府。

见于记载的此寺住持之名，先后有德慧、护法、护月、坚慧、光友、胜友、智月、戒贤、智光、月称、达磨 多等诸大论师。玄奘三藏是我国第一人知有此寺，并在此寺大振声名。其次有义净、道琳、玄照、道生、安道、智宏、道希、无行，到此求学。来我国宏法的印度僧人之中，例如波罗颇迦罗密多罗、地婆诃罗、善无畏、金刚智、般刺若等，也都曾在此寺求学。

从这些名德看来，那烂陀寺先是唯识学派盛行的学府，后来即成为密教大乘的学府。

佛教概况 从法显传所记载当时的印度（法显于东晋隆安三年出西域，义熙十

二年返扬都，即西元三九九至四一六年），大乘小乘均颇盛行：

北印度七个国家，注明为小乘学的两个，多学小乘的一个，大小乘兼学的一个，综合起来是小乘教势盛过大乘。

西印度四个国家，注明为小乘学的一个，大小乘兼学的一个，综合起来，仍是小乘学占优势。

中印度十二个国家及城区，注明小乘学的一个，多小乘学的一个，大小乘兼学的一个，可想大乘较多。

法显在东印华氏城，得到萨婆多众律、杂阿毗昙德论、诞经、方等般泥洹经、摩诃僧祗阿毗昙等圣典。可见东印的当时，已为大小修学的会合之处。

据印顺法师剖析当时的概况：①无著世亲，自犍陀罗南来至阿 陀（阿瑜 ）为中心，沿西海岸南下，与南印的学者相接。这是西系唯识学者的向南活动。②东方的摩羯陀，据法显、智猛的目击，华氏城的佛教赖婆罗门的大乘学者而住持。③放海南下到师子国（锡兰）亦是大乘及上座部二流并畅。④当时由中印度来华的昙无识、求那跋摩，多系译介真常唯心论圣典。真常大乘的根由，即是以大众部及分别说系的“心性本净”，融和了犊子系的“不即的不离蕴我”而成之真常我。（“印度之佛教”十三章一节）。

第二节 伐弹那王朝的佛教

戒日王统 由于小邦林立，后期的笈多王朝，在中印方面，虽仍是一个霸王，自号君王，并举行马祀，但国土有限，仅统治摩羯陀及孟加拉两地。在当地的许多小邦之中，当推据于旁遮普东部地区的塔尼斯华尔（Ｔｈａｎｅｓｈｖａｒａ），较为强盛，它的开创者为弗沙伐弹那（Ｐａｓｈｙａｖａｒｄｈａｎａ）经过四传，到第五位酋长波罗羯罗伐弹那（Ｐｒａｄｈａｋａ－ａｖａｒｄｈａｎａ）始建立了伐弹那王朝，即是戒日王朝。波罗羯罗伐弹那有二子，一名罗伐弹那（Ｒａｊｙａｖａ－ｒｄｈａｎａ），一名曷利沙伐弹那（Ｈａｒｓｈａｖａｒｄｈａｎａ喜增），西纪六〇四年，波罗羯罗伐弹那率二子将大军东征匈奴，不幸卒于军中；长子继位，再率军东征马尔华，又不幸中其土王之诡计所陷而死；遂由年仅十六岁的幼子即位，并以曲女城为首都（今之Ｋａｎａｕｊ）那就是我国唐书中的戒日王（西纪六〇六年至六四七年），也即是玄奘所见的戒日王。

戒日王是印度古代史上最后的一位伟大的国王，他将版图扩大，自雅鲁藏布江之河口，一直到伽第瓦尔，包括了旁遮普、马尔华、曲女城、比哈、孟加拉、

阿里沙、阿菩蜜等地，除了西北边疆之外，可谓整个西北印度都在他的掌握之中了。唯其版图之扩张，固有凭籍武功的征服而来，然而，例如鸠摩罗国、摩羯陀、尼泊尔、克什米尔、婆罗毗（今之古迦拉底）等自治土邦之归属戒日王朝，乃是由于戒日王之道德学问的感召。

戒日王与佛教 戒日王是一位多才多艺的君主，他在位四十一年，用兵仅六年，其他的时间即用于政治、文化及宗教。唐太宗贞观十五年，王与中国修好，我国于贞观十七年派王玄策至印度，立碑铭于摩羯陀。戒日王的文艺造诣，已在第七章中略有介绍。

在宗教方面，戒日王本为印度教徒，后受玄奘三藏及小乘教的大德迭婆伽蜜多（Ｄｉｖａｋａｒｍｉｔｒａ）之感化而归信佛教，佛教屡遭法难，因此亦稍呈复兴之机。他对佛教的功绩之最著者，约有下列四事：

一、禁止杀生，奖励素食。

二、依照阿育王对于宏扬正法的先例，建寺院、造石塔、筑旅舍，以供沙门及朝礼圣迹者之用。

三、每年召集沙门举行佛学讨论大会一次，贤者赏之，顽劣者徵戒之。

四、每五年举行无遮大会一次，并将财物布施民众。

但是戒日王亦同样对印度教持崇敬态度，由西域记说他在钵逻耶伽（Ｐｒａｙａｇ）大会时，先礼佛陀像，次日礼太阳神像，第三日礼湿婆神像，可见一斑。

玄奘三藏的光荣 奘师于贞观三年（西纪六二九）出中国经西域至印度，留学十七年而后返国。留印期间，从戒贤学瑜伽唯识，随如来密、师子忍等习因明、声明，又向胜军学唯识决择论。回到那烂陀寺奉戒贤之命，讲摄大乘论及唯识决择论，并会通中观瑜伽二宗之义，著“会宗论”三千颂，以答覆当时在寺讲中百二论而破瑜伽义的师子光，名望因此大振。

后与海慧、智光、师子光等四大德共赴戒日王之请，与乌茶国小乘论师对论，小乘论师制破大乘义七百颂，奘师由大乘制一千六百颂名为“制恶见论”而破之，声誉益隆。

贞观十六年冬，戒日王又于曲女城，大会十八国王，大小乘僧三千馀人，那烂陀寺僧千馀人，耆那教徒二千馀人。奘师被请为大会论主，作“真唯识量”颂，称扬大乘，并宣示大众：若有一字无理而能难破者，请斩首以谢。如是经过十八日，竟无一人取发议论。无怪乎玄奘的盛名，迄今仍为印度学者之所崇敬。

东印法难 当戒日王之父羯罗伐弹那王在位时，东印的土邦金耳国，日渐强盛，国王设赏迦（月），挟武力西侵，所到之处，摧毁佛法，坏寺、坑僧，并伐佛成道处（佛陀伽耶）的菩提树，佛涅　处（拘尸那）的佛教寺僧也被焚杀殆尽。玄奘之师戒贤论师，据说就是曾被此王所坑而逃脱的一人。

教难遍及恒河两岸，一时法运顿衰，若非戒日王的归依佛教，佛教的慧命即可能从此而断！

戒日王祷于观自在菩萨，一举而战胜了设赏迦王。可是，戒日王无子，故在他驾崩之时，亦即是戒日王朝衰亡之期，王仅有一女，嫁于南方婆罗毗邦的幼日王；戒日王死后，各邦又自行独立，有的则不承认戒日王的继承人选。当时有一位戒日王的大臣名叫有修，也想继承王位，因其抗拒唐朝使节王玄策，而被玄策借西藏武力将他囚送到了中国。

戒日王之后，婆罗门教出了两位杰出的学者，一是弥曼沙派的鸠摩利婆多（ＫｕｍａｒｉｌＢｈａｔｔａ），一是吠檀多派的僧羯罗　利耶（Ｓｈａｎｋａｒａｃｈａｒｙａ），这两人在西元六五〇至七五〇年的一个世纪之内，恢复子吠陀经典原先的崇高地位，并对佛教作了无情的攻击。

鸠摩利婆多的伟大著作是“吠陀真义评论”，婆罗门教的哲学因此大成，佛教的特色便因此消失，他云游全印，辩才无碍，宏扬其学说，攻破佛教。他是北印人，据说当他的南印派隆盛之时，佛学子中竟无一人能够胜过他们的议论；那烂陀寺的讲学方式，一向公开，至此，因为无力降伏外道，只好改在内室讲授。

至于僧羯罗　利耶，他是南印度人，他在宗教哲学上的贡献，被印度史家誉为是一种人类思想的结晶。他为宏扬教义，于印度的东、南、西、北的四方，建立四个传道中心，等于在精神上他已统治了印度全国。据传说，当他至藩伽罗地方，找着佛教徒辩论，但在佛教的法将之中，竟无一人能够取胜于他，于是，即有二十五所道场被毁，五百位比丘被逼改宗其教；向东到欧提毗舍地方，情形也是如此！

人能弘道，非道弘人，人才的优劣，与法运的隆污，关系实在太大了！

第三节 佛教与外道的交涉

何谓外道 外道是佛典中的术语、梵语叫做底他迦（Ｔｉｒｔｈａｋａ），是指佛教以外之教道，或称为外教、外学、外法。

维摩经义记第一本说：“法外之计，斯称为外道。”

三论玄义卷上说：“至妙虚通，目之为道，心游道外，故名外道。”

首楞严经义疏注经卷二说：“ 不入正理，但修邪因，名为外道。 ”

凡是佛教以外的一切教道，以佛子视之，均为外道，初无轻蕵之意；然以外教学者无不舍自己的身心而别求安顿，所以含有向外求道的意思者，即为外道。

佛典中所指的外道，范围极广，在第一章所介绍了的婆罗门教、六派哲学、六师外道、总为六十二见等都是。他们也都跟佛教会发生多多少少的交涉，佛教在外道包围的环境中出现、成长，也在外道包围的形势下变质、灭亡。这从阿含圣典、部派的阿毗达磨、大乘的各家论书中，见到所谓破外道的论锋之锐利，便知道佛教是在不断地奋斗中发展的。最后的密教，在实际上受了外道的同化，仅在心理上强调降伏外道，终于是接受了被外道消灭的命运！

在此仅就外道与佛教交涉之重要的，略述如下。

耆那教与佛教 阿含经中所称的尼犍子若提子，便是耆那教的开祖摩诃毗卢（大雄）之名，故通称其教徒为尼犍子外道，他稍早于释尊的教化区域，大致也相同，所以两教间交涉也较多。

耆那教与佛教，从表面的印象看，颇似一致，从教理的本质看，却是不同。

先说两教的相似处：同样否定吠陀经的神圣地位，同样否定婆罗门教的人格神而唱无神论，两位教主同为刹帝利族王子出身，开祖的尊称同为大雄、世尊、牟尼，同样强调轮王思想及不杀生主义，同样组有比丘及比丘尼的教团。

再说两教的相异处：两教的圣典之结集不同，两教的历史之传承不同；耆那教主张命（精神）及非命（物质）的二元论，站在生气论的立场，重视“ 命 ”为常住的灵魂，佛教则站在缘生论的立场，主张无我，否认有常住灵魂；耆那教以生天主义为解脱，佛教则以即现实出证涅　为解脱；耆那教以苦行主义为修道的方法，佛教则以戒定慧三学为修道的阶梯；两教虽然同样采用“ 业 ”、“ 漏 ”等的名词，含义却颇不同。

事实上，耆那教与佛教，同为传统的印度宗教所不容。所幸佛教亡于印度，却传到了外国，耆那教虽未传出国外，却以苦行的教条所限而未被印度同化，苦行毕竟是感人的，所以耆那教在印度，迄今仍在传统。

印度教 前面已说到，印度教（Ｈｉｎｄｕｉｓm）是以婆罗门教的吠陀经结合了通俗信仰的薄伽梵歌而起。

首先要说吠陀宗教的复兴，约有四个因素：①戒日王朝以后的五百年中，佛教僧侣入于密教而生活腐败。②佛教僧侣集中义理的空谈，仅在学术中心之地如那烂陀寺等处有其发展，而却荒于对民间的深入普化。③佛陀的四谛八正道之教

学，对于一般民众，不能即闻即知，也不能即知即行，愚夫庸妇于生活艰困之下，只知盼望有一救世主将他们带往快乐的天堂。④佛教四姓平等之说，破坏了婆罗门僧侣的特权，蓄意复兴已达千年之久，此时趁着佛教的败落及一般人心的愿望，便结合民间信仰，采纳佛教哲理，以新的姿态出现。

再说印度教的内容。它是根由吠陀神话及史诗神话而来，他们所信的神是唯一的最高的梵天（Ｂｒａｈｍａｎ），有时用宇宙的创造者大自在天（Ｉｓｖａｒａ）的名，有时用宇宙之破坏者湿婆（Ｓｉｖａ）的名，有时用宇宙之保护者维修奴（Ｖｉｓｎｕ）的名，但其毕竟仍是唯一梵的多种立场而已。他们信仰这些神，也礼敬这些神的化身及其象徵的物。因此把大战诗中的历史人物黑天（Ｋｉｓｈｎ）尤长、罗摩所行传中的历史人物罗摩王子，也都作为维修奴之化身，甚至将佛教教主释迦世尊，也作为印度教之神的第九位化身，而被礼拜。加上其新的教义及戒律的修订补充，使一般未会深入佛法的人看来，他们似已包容了佛教，正子把浅见的佛徒们吸收了过去。

可是，正因为印度教将史诗中的人物当作维修奴的化身，以致把描写黑天尤长与柯碧私恋的故事，亦当作经典而视为神圣。因此而有印度教寺庙之绘画男女猥亵的形像，因此而以为自在天神也有一位配偶女神，叫做乌摩（Ｕｍａ），湿婆的配偶女神叫做林尔嘉（Ｄｕｒｇａ）。但是，请勿以为男女拥抱及相交之状，即是淫亵之姿，这从文化人类学的观点而言，自有它庄严的意义，此到下一章再讲。

印度教吸收了佛教 我们一再说到，新的婆罗门教吸收了佛教的长处，在此可举一例：上一节的末段，会提到一位吠檀多派的大学者僧羯罗　利耶（Ｓｈａｎｋａｒａｃｈａｒｙａ西元七〇〇至七五〇年），他的思想常被后世正统派的学者称为“假装的佛教”（Ｐｒａｃｈａｎｎａ　Ｂａｕｄｄｈａ）。在他的思想中，最著名的是“幻说”（Ｍａｙａｖａｄａ），他主张现象是虚幻的，最高的梵、，是超越一切现象的，是无限的、实在的、精神的。由于梵的幻力而成为有限化的原理，那就是人格的自在神，由于幻力而创造一切的现象界，这便是自在神之创造力；这一被造的现象界，对于最高的梵而言，乃是有限的、非实在的、非精神的；此一现象界的非实在的虚妄性，便称为幻性。

考察这一“幻说”的含义，在正统的婆罗门教典籍中是找不到相当意味之用法的，但在佛教的般若经以及龙树的中论，却有类似意味的许多先例，比如般若经以十喻，说明诸法的空性：一切法，如幻、如焰、如水中月、虚空、如响、如

犍达婆城、如镜中像、如梦、如影、如化。可见他是借用了佛教的性空说而发展他们的神造说，美其名曰幻说。

其次，僧羯罗　利耶又立于真俗二谛的立场，来发挥他的哲学。他说由于真谛的立场，知有上梵（这个上梵是本体）产生上智而知最高梵的真实，便说一切现象界是虚妄；由于俗谛的立场，知有下梵（这个下梵是自在神或创造神），产生下智而知下梵的创造，便说一切现象界是实在。

考察这个二谛说的意味，它的根源乃是出于中论，特别是智度论所说的：“为世谛故，说有众生，为第一义谛故，说众生无所有。”

交涉的结果 当印度教融会了印度各种文化而复兴之后，便订定了刻板的教条，限制了人民的思想行为。同时，印度教徒也形成了唯我独尊的自大狂，以为他们是世界上独一无二的神的人民，是世界上独一无二的国家，他们的一切，无一不是世界上最优秀的！这真是作茧自缚，自断了进步之路，隔绝了外来的新思想潮流，这个夜郎自大的结果是什么怩？是印度教仅作为一个国族的宗教，是印度民族的衰弱，特别是回教徒的长驱入侵。

在佛教方面，戒日王以后，鉴于印度教复兴的势力浩大，便迎合民间的要求，也将印度的特色吸收为佛教化。既然无力从辩论上取胜外道，便在心里作武装，忿怒金刚的出现多手多头的金刚萨　的出现，金刚手菩萨的塑像，即是右足踏着大自在天，左足踏着自在天的配偶女神，印度教的种种神　，也无一不被佛教的金刚降伏，这都表现了当时佛教的心理状态。这番苦心的结果如何，到下章中再讲。

第十二章 从密教盛行到近代佛教

第一节 密教的渊源

波罗王朝 上章已经说到，戒日王以后的印度佛教已趋于没落，可是，由于波罗王朝的保护，佛教仍在东印一带偏安了五百年，这五百年中的成果，便是大乘密教的由隆盛而至衰亡。

波罗王朝（Ｐａｌａ　Ｄｙｎａｓｔｙ）是起于孟加拉地方的小邦，在西元六六〇年略前，由瞿波罗（Ｇｏｐａｌａ）王统一了藩伽罗国，又西取摩羯陀等地而成立王朝，这在印度史上，是不太& 有名的小王朝，但此王朝传承十八世历五百年，崇奉佛法世世不懈。其中最具热忱者凡七主，称为“波罗七代”，七代之中，以第四世达磨波罗（Ｄｈａｒｍａｐａｌａ　法护）王时，国力最盛，曾将领土扩展到曲女城（Ｋａｎｙａｋｕｄｊａ）。此王对佛教的虔诚护持，亦最

有成绩，先在那烂陀寺附近，建立欧丹多富梨（Ｕｄｄａｎｄｐｕｒａ）寺，又在其北建立毗鸠摩尸罗（Ｖｉｋｒａｍａｓｉｌａ）寺，此寺译名超戒寺，亦有称为超岩寺，它有百零八寺，及六个研究院，规模之宏大，比起那烂陀寺的九寺一门或谓八院三百房，犹有过之。因此便夺取了那烂陀寺的地位，而成为当时佛教的最高学府。

我国的义净三藏留印时，正当瞿波罗王在位，据义净自称，他在那烂陀寺，曾屡次入坛，可见当时该寺已经风行密教，到了西元第八世纪以后，达磨波罗所建的超岩寺中，人才辈出，也均为密乘的大德，该寺亦即是密教的中心道场，波罗王朝所拥护的佛法，自始便是密教。

早期所行的密教 所谓密教（Ｅｓｏｔｅｒｉｃ Ｂｕｄｈｉｓｍ），世界学者一般通称为特罗（Ｔａｎｔｒａ）佛教，也有称为真言乘（Ｍａｎｔｒｎ２ｙａｎａ）、持明乘（Ｖｉｄｙａ２ｄｈａｒａ２ｙａｎａ）、密乘（Ｅｓｏｔｅｒｉｃ２ｙａｎａ）、果乘（Ｐｈａｌａ２ｙａｎａ）、金刚乘（Ｖａｊｒａ－ｙａｎａ）等。

根据西藏所传的密教，分为四部：①事部，②行部，③瑜伽部，④无上瑜伽部。

我国旧传的密乘传入日本的，分为两部①金刚部，②胎藏部。

近代学者将历史上的密教分为三期①初期的杂密，②中期的纯密，③后期的左道密。如果将此三种分类法的密教，配合起来，它们间的关系相当，可用一表说明：

密教—事 部—初期的杂密

金刚部

胎藏部—行 部

瑜伽部—中期的纯密

无上瑜伽部—后期的左道密

现在，我们先说初期的杂密，杂密是没有教理可说的，它的原始成份，大多来自婆罗门教，杂密之称为“事部”，乃是它专重于事相的作法，所谓密教的“事相”就是①明咒，②瑜伽，③护摩。明咒起源于吠陀经之咒术。瑜伽本为婆罗门教所修的禅定。护摩也本是婆罗门教的“烧供”作法，他们以物投火，藉火神阿耆尼之力而达于梵，以作求愿的媒介。佛教本来反对事火，密教则以事火为求财、求事、求寿、求官的门径，以致将食品、衣物、珍宝等有用之物，投向火

中。密教采用上举的三种事相，其有三种神秘作用，便是：①息灾避祸，②增益致福，③调伏鬼神。

原始圣典中的密咒 佛教成为密教，可谓是突如其来，也可谓是渊远流长。所谓突如其所来,因在释尊的时代,反对神秘；否定神权,破斥方技之术,一切咒语术数之学,均非释尊所喜。

长阿含经卷十四。二一“梵动经”所载：“如馀沙门婆罗门，食他信施，行遮道法。邪命自活。召唤鬼神，或复驱遣，种种祈祷，无数方道，恐热于人，能聚能散，能苦能乐……或为人咒病，或诵恶咒，或诵善咒……或咒水火，或为鬼咒，或诵刹利咒，或诵象咒，或支节咒，或安宅符咒，或火烧、鼠　、能为解咒，或诵知生死书，或诵梦书，或相手面，或诵天文书，或诵一切音书，沙门瞿云无如此事。

在中阿含经卷四十七“多界经”，也说：“或有沙门梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脱我苦；是求苦、习苦、趣苦；苦尽者，终无是处。”

可是，到了部派佛教的四分律卷二十七、十诵律卷四十六等，即有佛陀听许持善咒治疗宿食不消、毒蛇、齿痛、腹痛等记载。佛在长阿含卷十二大会经中，为了降伏诸天，结了数咒。佛在杂阿含经卷九：二五二经，也向舍利弗说了毒蛇护身咒，可见，密咒的使用，早已出现在原始圣典中了。不过早期圣典的咒法，系用作治病为主；降伏诸天，策使鬼神的密咒，大根是比较晚出的。若照佛陀的本怀而言，推定密咒之为晚出或增订，是比较恰当的。唯其密咒之具有相当的效验，则为不容置疑的事实，故而验道和解脱道是不必相提并论的。

即以初期的大乘经典而言，也尚未见明咒，例如般若心经的“即说咒曰”是后增。法华经原来无咒，后来在嘱累品后附加数品，即有了陀罗尼品。仁王经、理趣经，原先无咒，到唐译本即有了咒。

密咒在外道，是说不上哲学理论的，到了大乘密教的中期，咒语也被赋予高深的哲学观了，在“大日经疏”卷七说：“真言之相，声字皆常。常故，不流、无变易。法尔如是，非造作所成。”以真言密咒为法尔常住的实相，所以进一步说，真言之相即是毕竟寂灭之相，为了随顺众生根机，而以世俗文字表示。如能观诵纯熟，证悟了即俗而真之义，融合于诸法之实相，便可获得即身成佛的极果。

密咒即是真言，真言由如来说、菩萨说、二乘说、诸天、地居天（鬼神）说

之五种来源。密教以真言之观诵为主要修持法门，所以称为真言宗。但其持咒亦颇有要求，大日经疏卷七说：“ 若但口诵真言而不思惟其义，虽世间义利不可成，岂得成就金刚体性。 ”

总之，密咒发源于婆罗门教，佛陀最初禁绝，继而由于外道来佛教中出家的人渐多，他们习用咒语治病。至部派佛教如法藏部，推尊目犍连，盛说鬼神，咒法渐行。到了大乘密教，更进而以密咒哲学化，完成了高深的理论基础。密咒之能产生效验，那是无可置疑的，若言观诵真言而能即身成佛，此所成之佛，是何等性质之佛？则尚有考察的余地。

瑜伽与密教 密教又称为瑜伽，瑜伽（Ｙｏｇａ）在梵语中，是由马和车轭结合之义的语根Ｙｏｊ而来，意译为相应，此语最早用于梨俱吠陀中，后来沿用到奥义书时代，它的含义是，依于调息等的观行法，观梵我一如之理，以合于梵而与梵相结。到了佛教中，即采用此法，依于奢摩他（止）及毗钵舍那（观）之观行，与正理合一相应的情态，便称为瑜伽。换言之，瑜伽是以止观为其主体。

佛教采用瑜伽，始自释尊，但是，释尊不以瑜伽为达到解脱的最高方法，须要配合了戒及慧，定（止观）才受到释尊的鼓励。释尊特重于八正道，八正道的首要是正见，八正道的范围是戒定慧。此可参照第二章所讲。所以佛陀不是修定主义的瑜伽行者，瑜伽行虽受佛的利用，佛却不即以此为究竟。但到了中期密教的瑜伽法，却受了瑜伽外道波云耆梨（Ｐａｔａｎｊａｌｉ　西元第五世纪数论派人）所著“ 瑜伽经 ”的影响，以为瑜伽即可达成世出世间的一切目的。例如大日经疏卷三所说：“ 阿　梨以瑜伽得决定故，随有所作，皆与三昧相应；如献花时，却与花三昧相应；此中本尊，明了现前（中略）。如是一一缘中，皆是入法界门，皆见善知识，旋转运用，皆与理相应，不复临事稽留，方始作观，当知是人，堪作密秘阿　梨也（中略）。又于息灾法中，即能以此方便增益降伏；或增益法中，即能以此方便降伏息灾；于降伏法中，即能以此方便息灾增益。随彼彼相应之法，皆能善分别之，名善修瑜伽。 ”

密教以瑜伽法作如此的高调，也决不是他们的妄语，瑜伽行者多有内证经验，身心异于常人，所见也多属实。唯其所验，是否彻于佛的本怀，则有考察之余地。因其重于心境的发现，境界固然属实，若谓瑜伽行者的内证经验，即是佛的境界而称即身成佛，恐怕要落于增上慢了。这在佛世的小乘行者，由于修瑜伽法而自称已证四果的，其实尚未离欲，佛陀不斥他们妄语，而称之为增上慢人。

第二节 密教的兴亡

大日如来 密教与显教相对，是大乘佛教的判别。显教是如来应化身（释迦）的逗机方便说法，密教是如来报身（大日）的秘奥真实说法；显教说历三大阿僧祇劫修菩萨行而后成佛；密教则依于大日如来自受用报身所说内证自觉圣智之法，及大普贤金刚萨　他受用报身之智，现生遇到曼荼罗阿　黎，乃至灌顶受金刚之名号，由此而得甚深不思议法，超越二乘圣者及十地菩萨，即身成佛。

可见密教是顿悟法，也是易行道，它兼有求生西方净土及印度教之与梵天合一的双重优点。在历程上是速成法，在目的上是究竟法。此一思想的形成，是在“大日经”的结集，大概是在西元第七世纪左右，由大日经而完成纯密的理论，唱即身成佛。稍后出现“金刚顶经”而导发了后期的金刚乘，也就是左道密教大日经的主要思想是“即事而真”，原则上是来自华严经的“事事无碍”，又参考梵我一致印度教思想而进一步地唱出即身成佛之教。但大日经是密教理论的建设者，由金刚顶经开出的，即将此一理论付诸于实际的生活。一切都成为“即事而真”，“事事无碍”的结果，淫、怒、痴的现象，以为即是究竟的涅　道。这在密教的理论上可以通，在究竟的佛位上也正确，在现实的凡夫境界，却未必真的能够“即事而真”。左道密教之滥，原因却在于凡圣混淆而倒果为因！

法统 密教最重视法统的师承，传受密法，必须金刚上师（秘密阿　梨）的灌顶，修持密法的仪轨，必须请金刚上师的加持，因为金刚上师是由师师相承而来的大日如来的代表，也必是修法有了成就的瑜伽行者。因为密教是心法，不同显教可藉语文而领受，密教必须师弟秘密授受。这一观念在婆罗门教的梵书至奥义书时代，已很风行。

根据密教的传说，密教是由大日如来（摩诃毗卢遮那Ｍａｈａｖａｉｒｏｃａｎａ），传金刚萨　（Ｖａｊｒａｓａｔｔｖａ又名金刚手、执金刚、持金刚），金刚萨　是大日如来的内眷属，是诸执金刚的上首，处于金刚法界宫，亲蒙大日如来的教敕而结诵传持密乘，成为付授密一法的第二祖。释尊灭后八百年，有龙猛（龙树）出世，开南天铁塔而亲向金刚萨　面受密乘，为第三祖。龙猛传其弟子龙智，为第四祖。再过数百年，龙智七百岁，传付第五祖金刚智。金刚智例是唐玄宗开元年间来华的开元三大士之一。

然经历史的考证，由龙猛开南天铁塔，是密教学者附会龙树入龙宫得大乘方等深奥经典的传说，　古自重。龙宫何在？据考察北印有土邦称为龙族，或近之。龙树于雪山及龙宫得大乘经而到南印宏通，此为密教由北印的瑜伽师为根源而融会东南印度达罗维荼族的信仰（为印度教成分之一）。

西藏多罗那他的印度佛教史也说，密教通途均以龙树为源头，此龙树乃系出于婆罗门罗　罗跋陀罗之下，但此罗　罗跋陀罗又被学者疑为提婆弟子之讹传；龙树将密乘下传龙智，胜天的弟子毗流波，又尝学于龙智之门，胜天则为稍后于护法的人。又有月称的弟子护足，也曾从龙智求学。因而就有人传说龙智寿长七百岁了。

但据“蜜教发达志”卷三所说，金刚智的师承是师子国的宝觉阿　梨，不是龙智。

又据吕　的“西藏佛学原论”中说：“综合各事观之，彼传密乘之龙树者，其师罗　罗，似出提婆之后，其弟龙智，又在胜天月称之前，或即提婆月称之间，有此一家，而与创宏大乘之龙树别为一人也。”

不论如何，据多罗那他的印度佛教史二十二章中说：在僧护时代，事部及行部的二类，显然已流行约有二百年了；但是，瑜伽及无上瑜伽二类，此时尚未出现，直到后来的波罗王朝时，始见宏传。（西藏佛学原论十一页所引）

密教，也确有许多优点。真言密咒及瑜伽行法，也确有相当的效验；纵然是双身法及房中术等，也多少有些生理学上的根据。近代的中国密教学者，大多也对道教的方术深感兴趣，原因即在于它们之间，确有相通之处。

但以佛教的本质而言，却唯有理解并实践四谛法，才能达成真解脱的目的；唯有实践戒定慧三无漏学及其开出的四摄六度，才是真正的成佛之道。若藉佛法之名而行外道之实，佛教岂能不亡！

因此，到了波罗王朝的第十七代，罗摩波罗王时，无畏现护即成了印度密学的殿军。其后不久，第十八代夜叉波罗王时，大臣罗婆斯那篡位，波罗王朝即告覆亡？继之以四代约八十年的斯那王朝。

现将波罗王朝与佛教有关的大事年代，列表如下：

然而，即在波罗王朝偏安之初期，回教的摩诃末将军，就开始占领了 印度河流域。西元十世纪后半期，回教占领喀布尔并奠都于彼，又侵旁遮普，遂入内地，先后达十七次。回教徒的战士们，深信杀死异教徒为其求生天国的方法之一，所以每入侵，必将原有的佛寺梵毁，屠杀佛教的信徒，则更不用说。

王 名

第一代

瞿波罗第二代

提婆波罗

第四代
达磨波罗第七代 摩醯波罗第十一代
茶那迦波罗第十三代
涅耶波罗第十八代
夜叉波罗西 纪
６００2 ７０５７０６2 ７５３
７６６2 ８２９８４８2 ８９９９５５2 ９８３１０１５2 １０
５０１１３８2 １１３９
中 国时代唐高宗至
唐中宗时唐中宗至
唐玄宗时唐德宗至
唐敬宗时唐宣宗至
唐昭宗时后周世宗至
宗太宗时宋真宗至
宋仁宗时南宋高宗时
大 事
波罗王朝开创，义净赴印
善无畏、金刚智、不空来华，寂护与莲华生相继入西藏
始建超戒寺，师子贤及智足宏密
毗睹波及时轮足宏密，胜友入西藏超戒寺出六贤门超戒寺的阿提沙入西藏
大臣婆罗斯那篡位，王朝灭亡

到了十一世纪，波罗王朝末期及斯那王朝时代，回教军队更加深入，终将佛教的最后据点之东印一隅，也被一扫而光。于是，密教的大师星散，多经克什米尔诸地而避入西藏，部份则逃至尼泊尔一带。硕果仅存的那烂陀寺，也祇剩下七十余人。不久王室改宗回教，未逃出的佛教徒，不改信回教，便入于印度教，西元十二世纪之末，佛教便在印度绝迹了。

从上可知，佛教之在印度灭亡，有两大因素：一是佛教自身为了迎合印度的外道，结果也变成了与外道合流而使自己融入于印度教中。二是回教军队的屡次入侵与彻底摧毁，而使佛教没有了容身之地。

第三节 印度的近代佛教

复兴的曙光 经过回教歼灭之后的印度佛教，在我国南宋宁宗之时，即告消声

匿迹。在政治方面，回教人入侵之后，建立了莫兀儿帝国。相继而来的是欧洲的白人，先后有葡萄牙人、荷兰人、英国人、法国人，最后便由英国全面统治，而于西元一八七七年成立了英印帝国，英国的维多利亚女王，兼做了印度的皇帝。迄西纪一九四八年，始获得独立。但在独立以前的一年，已经由于回教徒及印度教徒的相互仇视而在英国政府的监督下，将印度的版图，分割为印度及巴基斯坦，成了两个国家。

正由于异民族的长期统治，同时有若干知识份子也受了时代思潮的激动，所以争取民族独立，主张民权平等的要求，便日益迫切。为了团结全民以对抗外侮，为了同情贱民阶级的悲苦生活，就有甘地先生应运而起，甘地坚持不合作及不用暴力的主义，以反抗英国政府；他穿上了贱民的服装，以提高贱民阶级的自尊。

我们知道，印度教是阶级主义的宗教，印度教之能在回教入侵数百年后尚未灭亡，是由于他们的战斗精神，所以，甘地的非暴力主义及贱民平等思想，并非印度教的产物，倒与佛教吻合。甘地自己也说：“印度教中把不可接触列为教规，那是一种腐化的部份，或只是一个赘瘤。”又说：“请看菩萨（系指释尊）的慈悲，不但施于人类，而是广泛及于一切生物。”（“甘地自叙传”第七章）

事实上，今日的印度人民，已不仇视佛教，且以佛教发源于他们的国家为光荣，甚至印度的前总理尼赫鲁要说：“印度是佛陀的祖国，佛教教义崇尚和平，向世界宣扬佛的和平主义，是我们每一个佛子都应有的责任。”（星云法师“海天游踪”一六六页）

因此，佛教在印度，已经露现了复兴的曙光，虽其人数的比例，尚是印度各大宗教中的第六位，它们的次第如下：

一、印度教：三〇三、一八六、九八六人

二、回教：三五、四〇〇、一一七人

三、基督教：八、一五七、七六五人

四、锡克教：六、二一九、一三四人

五、耆那教：一、六一八、四〇六人

六、佛教：一八〇、七六九人

七、拜火教（祆教）：一一一、七九一人

八、犹太教：二六、七八一人

九、各部落原始宗教：一、六六一、八九七人

以上统计，系出于西元一九六〇年日本出版的“佛教大年鉴”十七页。其中所列的锡克教（Ｓｉｋｈｉｓｍ），它由生于西元一四六九年难能教主（ＧｕｒｕＮａｎａｋ）所创，他出生于旁遮普地方的武士阶级，鉴于印回两教的冲突而研究各宗教教理，发现印回二教的上帝只有一个，它是超乎世间，而永恒存在。他主张内心的真纯信仰，不同意像的崇拜。

重视佛教 近世以来的印度，除了其民族独立运动须要佛教的思想，在国际上的许多学者，也给佛教带来了新的希望，由于印度佛教遗迹的继续发掘出土，以及梵文和巴利文佛典的研究考察，已向世界公布：佛教虽是古老，佛陀的教义，却被发现仍是如此新鲜而合乎时代思潮的要求。

印度政府为了配合这一形势，特别设有考古部，派员四处探寻佛教的遗迹，如今，凡是& 已被发掘出土的，均加保护，并整理其环境，同时在加尔各答及鹿野苑等处，成立博物馆，储藏陈列各项佛教的古物，以供来自各国的学者及朝圣者的观摩参礼。

据朱斐居士说：“印度政府在近十年来（中略）将每一处通达圣地的公路上铺了柏油，各处圣地也装了电灯，并且在每一圣地，都建有政府的招待所，以接待各国来印朝圣的佛教信徒。政府机关首长的办公厅里，除了甘地先生的遗像外，多加上了幅佛陀圣像。”（“空中行脚”三六页）

印度重视佛教的表现，尚有在西元一九五六年，由政府主办了释尊灭度二千五百年纪念大典。西元一九六　年，又在德里建设一所佛陀纪念公园（Ｂｕｄｄｈａｊａｙａｎｔｉ　ｐａｒｋ）。西元一九六四年，又由政府协助，在鹿野苑召开了第七届世界教徒联谊会。

正由于政府重视佛教，凡是去巡礼佛陀圣迹的外国人，无不受到印度朝野的竭诚欢迎。例如民国二十九年一月，我国太虚大师访问印度，即有这样记事的诗句：“甘地尼赫鲁太虚，声声万岁兆民呼；波罗奈到拘尸那，一路欢腾德不孤。”又于和中华民国断绝邦交达十五年之后，民国五十二年，我国由白圣法师率团前往朝圣，也受到了印度总理尼赫鲁的亲切接见。

但是，要介绍近代的印度佛教，必须记得另外两位伟大的居士，那就是达磨波罗及安培克两位功臣了。

达磨波罗 达磨波罗居士（Ｄｈａｒｍａｐａｌａ　Ａｎａｇａｒｉｋａ　１８６４—１９３３），生于锡兰可伦坡市的一家家具制造商的家里，他的家人信佛，却把他送在一间基督教的学校受教育，但他不愿

接受基督教的信仰。后来，他受到美籍的佛教徒邬克德上校（Ｃｏｌｏｎｅｌ　Ｈｅｎｒｙ　Ｓｔｅｌｌ　Ｏｌｃｏｔｔ　１８３２—１９０７）的感化，便对佛教的信念坚固起来，进而研究佛教，接着便宣誓将以复兴佛教为其毕生的目的。

西元一八九一年，达磨波罗首先到印度巡礼了鹿野苑（Ｓａｒｎａｔｈ），见到昔日的圣地，是一片荒凉的景象，他又到了佛成道处的佛陀伽耶（Ｂｕｄｄｈａｇａｙｌａ）。当年他才二十九岁，正好是释尊出家的年龄。这次造访，给了他更多的启发，于是下定决心，就在那年十月的十旬，召开了重兴圣地的国际佛教徒会义。

西元一八九二年，他即以“印度教与佛教之关系”为题，初次在加尔各答传道，并创设大菩提会事务所，创刊摩诃菩提杂志，藉以连络各国教友。因此，他又访问了美国、夏威夷、欧洲、日本等国家地区，在各国教友的援助下，他的大菩提会（Ｍａｈａｂｏｄｈｉ　Ｓｏｃｉｅｔｙ）终于成立。他以佛教已被放逐了八百年之后，现又重回故乡而自慰，关且以此勉人。他说他要以佛陀超越一切阶级的信条，来奉赠给印度的人民。

达磨波罗居士在印度为复兴佛教，工作了四十多年。广传教义，培植人材，设立分支机构，便利朝圣的教友。例如在鹿野苑的摩诃菩提社，对于前往朝圣的人，均予借住，唯膳食自理；现在加尔各答的该社，也有专供朝圣教友们住宿的房舍。

他病逝于西元一九三三年四月二十八日，但他给予印度佛教的生机再现之功德，将永为后世敬仰和赞扬。

安培克博士 安培克博士（Ｄｒ　Ａｍｂｅｋａｒ）本生于被印度教视为“不可接触”（Ｃａｓｔｅ）的贱民之家，故他在少年时代即遭受到各种场合的歧视和虐待。印度教的制度之不公平和残酷，使他深深地感到不满。后来有一位基督教的传教士，认为他可以造就一个基督徒，便协助他留学英国，并取得法学博士的学位。二次大战后，印度独立，他被任命为第一任司法部长，又成为印度新宪法的起草人及新印度的指导者之一。但他感到，若要改革社会制度的弊端，最彻底的办法，唯有实现佛教的四姓立等的社会，方能解救贱民阶级的疾苦。于是，他便宣布，自己改信佛教，劝导他的贱民群众信佛，并于西元一九五五年发起佛教主义运动。

终于，在西元一九五六年六月十四日，安培克博士夫妇，率领了他的群众约

五万人，在印度中部拿格浦尔市（Ｎａｇｐｕｒ）一个四十英亩大的广场上，由印度当代最负盛名的司塔维拉法师（Ｖｅｎ　Ｕ　Ｃｈａ２ｎｄｒａｍａｎｉ　Ｍａｈａｓｔｈａｖｉｒａ），主持典礼，代表僧团，接受他们的集体归依。同时归依的，尚有前高等法院院长尼奥基博士（Ｄｒ　Ｍ　Ｂ　Ｎｉｙｏｇｉ）以及梅令达大学院样长契拿司（Ｓｒｉ　Ｍ　Ｂ　Ｃｈｉｔｎａｖｉｇ）等社会名流。

可惜，这位虔信佛教的法学博士，竟于同年的十二月间，抱病出席于尼泊尔召开的世界佛教徒友谊会第四届大会时，在他演说之后，即与世长辞了。

但是，他对佛教经过三十年的研究之后，所完成的一部“释迦和他的宗教”，已于一九六八年十一月廿四日的“全印度佛教会议”中通过，被采用为印度新佛教徒的圣典。可见他对印度佛教的复兴运动，影响之大而且深了。

佛教学者的活动　佛教在印度，自从印度教复兴之后，已为印度教所吸收，他们不以佛教为一独立的宗派，而是将佛教与湿婆崇拜及毗纽！ＦＤＦ９＃崇拜，视为同一个宗教。唯在锡兰方面，仍以巴利语圣典的传持，维系着上座部佛教的纯一的信仰。

近世以来，印度与锡兰两地，对于佛教虽各持不同的态度，但在研究方面，均有很多人才和许多贡献。唯在印度的佛教学者，因其不能将佛教置于独立的地位，总以印度教作为正统的思杨，所以不无缺点。然而，印度学者接受了西方人的治之方法，故能持一客观和批判的态度来研究佛。他们研究的对象，初受锡兰的影响，着眼于巴利语圣典；后来扩大范围，乃以梵文及巴利文圣典为主，作语言学及文献学的考察，傍及哲学、考古学、历史学和美术等的研究。最近又增设了专攻佛教学的大学和研究所，同时派遣留学生至日本等地，研究佛教。

当然，印度佛教的复活，既是仰助于达磨波罗的反哺，在学术上的启蒙，也不例外，达磨波罗的摩诃菩提协会创立之后，即有几位印度学者，去锡兰研究巴利语，因而奠定了印度近代佛学的研究基础。

西元一八九二年，便由印度人，在加尔各答创立了佛教圣典协会（Ｂｕｄｄｈｉｓｔ　Ｔｅｘｔ　Ｓｏｃｉｅｔｙ）。在此之前，则有弥多罗（Ｒａｊｅｎｄｒａ　Ｌａｌａ　Ｍｉｔｒａ，１８２４—１８９２）、斯脱利（Ｈａｒａ　Ｐｒａｒａｄａ　ｓａｓｔｒｉ，１８５３—１９３１）和达斯（Ｓａｒａｔ　Ｃｈａｎｄｒａ　Ｄａｓ　？—１９１７）三人，为近世印度佛教学的草创者。弥多罗著有尼泊尔佛教目录（Ｓａｎｓｋｒｉｔ　Ｂｕｄｄｈｉｓｔ　Ｌｉｔｅ

ｒａｔｕｒｅ　ｏｆ　Ｎｅｐａｌ，１８８２），一八八八年又出“八千颂般若”的校订版。斯脱曾协助弥多罗对于尼泊尔佛教文献的整理，后来则亲自到尼泊尔作了两次寻访佛典的写本，并且校订了“不二金刚集”（Ａｄｖａｙａｖａｊｒａ2 ｓａｍｇｒａｈａ，Ｇ　Ｏ　Ｓ，１９２７）。达斯乃为印度人研究西藏佛教的先驱，他进入西藏，踏访藏文佛典，并对喇嘛教进行调查的结果，除了撰写报告Ｉｎｄｉａｎ　Ｐａｎｄｉｔｓ　ｉｎ　ｔｈｅ　Ｌａｎｄ　ｏｆ　Ｓｎｏｗ，（１８９３年）等之外，又于一九　八年校订了西藏语的佛教史“如意法善树”，一九　二年则著成“藏英辞典”。

以上三人，也可算是“佛教圣典协会”的先驱者。此后，该会的工作是每年刊行年报，校订原典，释译和出版，与孟加拉亚洲协会（Ｒｏｙａｌ　Ａｓｉａｔｉｃ　Ｓｏｃｉｅｔｙ　ｏｆ　Ｂｅｎｇａｌ，１７８４）合作，成为印度学者研究佛教的中心。

其次，要推达斯的弟子韦提耶勃莎（Ｓａｔｉｓ　Ｃｈａｎｄｒａ　Ｖｉｄｙａｄｈｕｓａｎａ，？—１９２０），他曾协助达斯，担任佛教圣典协会的事务。他初学于加尔各答大学，后至锡兰研究巴利语佛教，归国后便任加尔各答大学的校长，他的专长是印度论理学，著有“印度论理学史”（Ｈｉｓｔｏｒｙ　ｏｆ　Ｉｎｄｉａｎ　Ｌｏｇｉｃ，１９２２）等，乃为研究因明学的基础书。他的继承者是白罗亚（Ｂｅｎｉ　Ｍａｄｈａｂ　Ｂａｒｕａ，？—１９４８），担任加尔各答大学巴利语的主任教授，他的主旨是在究明佛教之所以成立的历史背景，故著有“佛教以前的印度哲学史”（Ｈｉｓｔｏｒｙ　ｏｆ　Ｐｒｅ2 Ｂｕｄｄｈｉｓｔ　Ｉｎｄｉａｎ　Ｐｈｉｌｏｓｏｐｈｙ，１９２１）以及邪命外道之研究等的论书。

同在加尔各答大学内的印度佛教学者，尚有巴他茶利耶（Ｖｉｄｈｕｓｈｅｋａｒａ　Ｂｈａｔｔａｃｈａｒａｙ与Ｂ·Ｃ·劳（Ｂｉｍａｌ　Ｃｈｕｒｎ　Ｌａｗ）两位教授，前者以研究梵文及藏文文献为主，后者则为巴利文文献的大师。

巴他茶利耶曾于西元一九三一年，将龙树的“大乘二十论”及提婆的“四百论”由藏文还元为梵文，一九二七年则将“因明入正理论”译为印度文，并且著有“佛教的基本概念”（Ｔｈｅ　Ｂａｓｉｃ　Ｃｏｎｃｅｐｔｉｏｎ　ｏｆ　Ｂｕｄｄｈｉｓｍ，１９３２），迄今仍以垂暮之年，校订“瑜伽师地论”的梵本中。

Ｂ·Ｃ·劳的学术领域很广，除了佛教教理的研究之外，对于佛教史、社会学、地理学、民族学和耆那教等，均有深入的研究，所以他的著作，已达五十册，乃为近世印度学者之中著作量最多的一位。在研究工作上，他是白罗亚的后继者，他的主要著述有巴利语圣典的校订、英译和传记的撰著，另有“巴利文献史”（Ｈｉｓｔｏｒｙ ｏｆ Ｐａｌｉ Ｌｉｔｅｒａｔｕｒｅ，１９３３）、“古代印度之种族”（Ｔｒｉｂｅｓ ｉｎ Ａｎｃｉｅｎｔ Ｉｎｄｉａ，１９４３）等。

同为白罗亚的弟子，尚有达脱教授（Ｎａｒｒｉｎａｋｓｈａ Ｄｕｔｔ），他的最初著作有“大乘佛教的诸相及与小乘的关系”（Ａｓｐｅｃｔｓ ｏｆ Ｍａｈａｙａｎａ Ｂｕｄｄｈｉｓｍ ａｎｄ ｉｔｓ Ｒｅｌａｔｉｏｎ ｔｏ Ｈｉｎａｙａｎａ，１９３０），“初期佛教的教团”（Ｅａｒｌｙ Ｂｕｄｄｈｉｓｔ Ｍｏｎａｃｈｉｓｍ，１９４１），但他主要的特长在于梵文佛教，故于一九三四年校订了“二万五千颂般若”出版，一九五二年又校订了“法华经”出版，此后继续校订含有“根本说一切部毗奈耶”及“三昧王经”的“吉特写本集”，当他在加尔各答大学退休之后，即任孟加拉亚洲协会的会长等职。

由于以上诸位大学者的薰陶之下，加尔各答大学的佛教学者辈出，俨然形成了一个加尔各答佛教学派。其中包括现任那兰陀大学巴利文研究所所长马克尔杰（ＳａｔｋａｒｉＭｕｋｈｅｒｊｅ，Ｂｕｄｄｈｉｓｔ Ｐｈｉｌｏｓｏｐｈｙ ｏｆ Ｕｎｉｖｅｒｓａｌ Ｆｌｕｘ，１９３６）；一九五六年去世的巴咯却（Ｐ．Ｃ．Ｂａｇｃｈｉ），乃是著名的中央亚细亚考古学者；麦琴达尔（Ｒ．Ｃ．Ｍａｊｕｍｄａｒ）是专功东南亚这所佛教史的学者。

与加尔各答大学同为佛教学研究之中心的，则为维湿瓦巴拉迪大学（Ｖｉｓｖａ Ｂｈａｒａｔｉ），大学的特色，是以梵文与汉文佛典的研究为主。在巴咯却教授担任副校长期间，出有“二种梵汉语汇”（Ｄｅｕｘ ｌｅｘｉｑｕｅｓ ｓａｎｓｋｒｉｔ2 ｃｈｉｎｏｉｓ，１９２７，１９３７）、“中国的佛教圣典”（Ｌｅ Ｃａｎｏｎ ｂｏｕｄｄｈｉｑｕｅ ｅｎ Ｃｈｉｎｅ，１９２７，１９３８）。另有萨斯特利教授（Ｎ．Ａｉｙａｓｗａｍｉ Ｓａｓｔｒｉ），将汉文的“观所缘论”、“稻芉经”、“大乘掌珍论”、“十二门论”等还元为梵文。Ｓａｎｔｉ Ｂｈｉｋｓｕ Ｓａｓｔｒｉ则将“发菩提心经”、“发智论”等还译为梵文。摩克波提耶（Ｓ．Ｋ．Ｍｕｋｈｏｐａｄｈｙ

ａｙａ）教授校订了“三无性论”及“金刚针论”等书。帕罗塘（Ｐｒａｌｈａｄｐｒａｄｈａｎ）教授校订了“阿毗达磨集论”，于一九五　年出版。

另有摩诃菩提协会，在鹿野苑设立出版社，将巴利语圣典，译成印度方言出版，该会僧侣会员的摄化对象，多为印度人及欧洲人，因其不乏饱学的比丘。

现在佛陀的祖国，已有几所研究佛学的中心，例如普陀那的伽耶斯瓦研究所（Ｋａｓｈｉ　Ｐｒａｓａｄ　Ｊａｙａ２ｓｗａｌ　Ｒｅｓｅａｒｃｈ　Ｉｎｓｔｉｔｕｔｅ）、那兰陀的巴利文研究所（Ｎａｌａｎｄａ　Ｐａｌｉ　Ｉｎｓｔｉｔｕｔｅ）、波奈勒斯的印度大学等。

总之，在今日的印度，研究佛学的风气，已不寂寞，并已有了相当的成就。（以上取材于日文“近代佛教讲座”（第一卷二六九至二七六页）。

教团的概况 今日印度的佛教，在文献的整理和研究方面，虽不乏高人，在教徒的摄化方面，却尚不够理想。也就是说，知识的或学问的佛教，固然已经在上层结构的大学里生根滋长；信仰的或生活的佛教，还未能够渗入印度人的社会，更未能够普及民间，纵然印度教徒也崇拜佛陀，那却不是真正的佛教。据朱斐的“空中行脚”三十七页说：除了印度僧伽，现在锡兰僧十五人、缅甸僧十二人、日本僧六人、中国及泰国僧各十人，信徒仅得四百万人。又据查询所知，印度比丘及沙弥约二十多人，能够宏法的比丘，仅三四人而已。这以印度人口的比率来说，实在是太少了。

佛寺的建筑，现有印度的、锡兰的、缅甸的、日本的、泰国的和西藏的。我国则有李俊承居士捐资、德玉法师督建于鹿野苑的中华佛寺，由果莲比丘尼建于拘尸那释尊涅　处的极乐寺，由永虔法师建于佛陀伽耶的大觉寺，由仁证法师建于舍卫国的华光寺，由福金喇嘛建于那兰陀的中华佛寺。

正由于佛教的教团，在印度尚极脆弱，目前急须展开佛教信仰的复兴运动，印度政府也有意协助。只是宏法及住持佛教的僧尼太少，所以，印度人以及在印度的中国人，盼望能有更多的僧尼前去印度，为复兴印度的佛教而献身。

本书选自《世界佛教通史》的上部，即《印度佛教史》。＆＆

返回主页 返回目录